監修　鈴木大拙
編集　西谷啓治

講座

第七巻　禅の古典　日本

筑摩書房

目次

第七巻

禅の古典

――日本――

禅と言葉

上田閑照

一

禅は言葉を極端に嫌うように見える。他面しかし禅はほとんど無数の言葉を生み出している。しかも、用語においても文体ないし構文においても明らかに禅の言葉とわかるほどに禅が言葉のうちに表現されている。言葉へのこの二重の関係は一体どういう事であろうか。「不立文字」といわれ、「口を開けば早くも勿交渉」といわれる。かと思うと「速に道え、速に道え」「一句道いもち来れ」と要求する。禅は棒喝をくらわせたり、物もいわずに「便ち去」ったりする。一旦口を開くや、あるいは「長は長く、短は短し」とわかり切った事をいい、あるいはまた「亀毛は長く兎角は短し」（亀毛も兎角も共にないもの）とでたらめのような事、「我れ一たび笑えば、天柱折け地軸摧く」と宇宙的な誇大妄想かと疑われるような事をいう。「人を殺さば須く血を見るべし」という物騒な言葉と並んで、「日々是好日」とか「一日作さざれば一日食わず」のごときも禅語である。禅はまた真面目に法を求める者を「この飯袋子」（このめしぶくろめ！）と口ぎたなくののしることもできれば、さらっと調子を変えて「相送って門に当れば脩竹あり、君が為めに葉々清風を起す」とか「千渓、日は晩る樵歌の路、帰りなんいざ、いざ帰りなん」と格調をもってうたい上げることもできる。これらの例を通して禅は、宗教という観点からも「言葉の問題」の観点からも、何か変った印象を与えざるを得ない。禅が言葉を発する時それは一体どういう出来事であろうか。また禅によって発せられた言葉は言葉

としてどういう性質のものであろうか。そしてこの「禅と言葉」は、「言葉と人間存在」の問題に関してどういう意義をもっているであろうか。言葉そのものが人間存在の深淵と等しい謎であるだけに、以上の問題は次々に複雑多岐な問を誘発して行く。小論ではその全貌を追究することはできない。また、本講座においてもすでに事柄の上で「禅と言葉」の問題にいろいろな面で深く触れている論述もいくつかあるので、小論は特に問題を限って「根源語とその分節としての言葉」とでもいうべき事態をとり出して、説明してみたい。(この小論は、第八巻に予定されている拙論「対話と禅問答」と対をなしている。言葉の基本的な対話性について本論で触れていないのはそのためである。)言葉の根源を「根源語」として発し得るところに禅における「言葉の出来事」の根源性を見、そして禅の言葉をこの根源語の分節として理解して行きたいわけであるが、まず禅以外の例を借りて問題としてとりあげようとする事態を一応解説しておきたい。というのは、「分節」という概念は言葉の基本構造を示すものとして言語学においても哲学においても公認され一般に使用されているものであるが、「根源語」という概念は、小論におけるいわば一種の仮設概念——「言葉の出来事」としての禅をなるべく禅に即して把握するための作業仮設なので、この「根源語」という事でどういう事態を想定しているのかあらかじめ説明が必要だと思われるからである。

大きな哲学体系の背後には、その体系の源でありかつ体系展開における思惟の動きを導いている根本直観があるといわれる。そのような場合その根本直観を未分化のまま全体的に含んでいるような根本語 (Grundwort)——従って展開された全体系をその言葉に要約し得るような基本的な一語が指摘され得るであろう。例えばカントの「理性」、ヘーゲルの「精神」、ハイデッガーの「有」、あるいは西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」など。各哲学体系はそれぞれの根本語の論理的分節と見ることができる。ところで哲学的根本語は、その分節された体系中に基本概念としてすでに組込まれているのであるが(またその故に哲学になり得るのであるが)、この根本語そのものは一体どこから発せられるのであろうか。哲学は「驚き」と共に始まるといわれる。例えば「何故に有るものが有るのであるか?!」と

いう「驚き」が西洋存在論の発端であった。哲学の根本語はこの「驚き」が、しかも何に驚くかが、言葉になったものといえよう。ということは同時に、驚いたままの直接の驚きはまだ哲学以前であることをも意味する。即ち、すでに言葉に分節された問となったところから哲学は始まるのである。理性の原事実に対する「驚き」が理的に分節されて「如何にして先天的綜合判断は可能であるか」「如何にして定言的命法は可能であるか」という問になった時、カントの哲学が成立する。しかし、このように「驚き」がすでに言葉に分節された問となったところに哲学が成立するという事は、同時に、その故にまた哲学がリアルな「驚き」から離れ得る危険にもなるのである。それでは、哲学のもとになり、しかもそれ自身は哲学にはならないようなこの「驚き」、如何に驚くか、まだ言葉にならないその「驚き」がそのまま「驚き」として発せられるような根源的出来事はないであろうか。ここで、リルケの著名な自作墓碑銘を借りてみよう。リルケの遺偈ともいうべきものである。

薔薇、おお! 純粋な矛盾、
幾重にも重ねた瞼の下
誰のでもない眠りである楽(よろこび)。

Rose, oh reiner Widerspruch, Lust,
Niemandes Schlaf zu sein unter soviel
Lidern.

(訳詩最後の行は普通「誰の眠りでもないよろこび」という形で訳されているが、ここでは直訳を選んだ。なお以下で展開するこの詩の見方は、——あらかじめいわば種明しをしておくと——禅における「言葉の出来事」をいわゆる「解釈の地平」とすることによって出て来るものである。その故に以下の説明はすでに禅の事柄を予示しているであろう。文学の領域でさまざまになされている解釈や鑑賞と少し喰違う角度からの見方となるかも知れないが、この違いが何を意味し得るかという大切な問題は後に暗示するだけで詳論は留保させていただきたい。)

この詩の全体は、(1)「薔薇」、(2)「おお！」(3)(a)「純粋な矛盾」、(b)「幾重にも重ねた瞼の下　誰のでもない眠りである楽(よろこび)」、の三つの部分に一応分けて見ることができるであろう。(1)は薔薇の現前、(2)の「おお！」は、薔薇の現前に打たれた「驚き」がそのまま言葉以前の音声となって発せられたもの。(3)はその「驚き」が言葉になって詩句に開かれたものである。ところで、でき上った詩としてではなく、このような詩句が生れて来る「言葉の出来事」として見る場合、(2)の「おお！」を詩句の全体が発せられて来る源——根源語（Urwovt）——と見る、逆にいえば全詩句をこの「おお！」の分節と見ることができると思う。この「おお！」とは何か。詩句の上に文字としてのこされた「おお！」ではなく、「おお！」と発せられるその出来事はその現成においてどういう出来事であろうか。「薔薇、おお！」と言う時、それは単に薔薇に対する驚きではない。薔薇の現前にあって自己を忘れて「おお！」という時、その「おお！」の直下においては薔薇も忘れられている。即ちその「おお！」に現前しているものはもはや旧套の薔薇ではない。われわれが通常薔薇と呼んですませているそのものが、名づけ得ざるもの、言い得ざるものとなって現前しているのである。その驚きなのであって、単に薔薇に対する驚きなのではない。「おお！」は文法的には品詞（感嘆詞ないし間投詞）として言葉の体系中に含めて整理されるが、感嘆詞が発せられる現場での出来事としてはむしろ言葉が一切奪われたその表現である。驚くことと言葉を奪われることとは一つの事である。言葉の体系はいわば世界の見取図であって、世界との出会いは言葉の枠組の内で行われ、言葉によってすでに整理されつつ体験される。その意味でわれわれの世界は通常同時に言葉世界である。言葉にし得る限りはわれわれの世界のうちであり、そこには本当の驚きはない。結局は、もち合わせの言葉通りの現実だからである。薔薇は薔薇であり、鳥飛ぶは鳥飛ぶだからである。「薔薇、おお！」といわれる時しかし、薔薇はその「おお！」において薔薇ならざるものとして現前している。むしろ薔薇が「おお！」になったといっていい。「おお！」は名づけ得ざるものの現前の響きであり、その現前によって人間から言葉が奪われる音である。薔薇と呼んですませていたそのものが突然名づけ得ず言い得ざるものとなる事に

よって、そこが裂目になって言葉の世界が破れるその音響である。感嘆詞は文法的に間投詞ともいわれるが形の上で文章を割って挿入される間投詞は、それが現に発せられる出来事としては、言葉を超えたものが直接に突入して来て言葉の世界を引裂くその音響なのである。従ってこの「おお！」は人間が使う言葉ではない。言葉をもつところに人間の本質があるとすれば、言葉をもてるものとしての人間本質の絶息が「おお！」なのである。人間が言葉を失って「おお！」になってしまったといい得る。薔薇が名づけ得ざるものとなって、そこから言葉の世界が破れるその「おお！」において、同時に、人間もその「おお！」として自己に死ぬのである。「薔薇、おお！」と言う時、薔薇も「おお！」、人間もその「おお！」、天地ただ「おお！」のみである。

さてしかし、そのような「薔薇、おお！」の「おお！」はそのまま「おお！ 純粋な矛盾…」の「おお！」であり、「純粋な矛盾」以下の詩句が開かれて来る発端でもある。即ち「おお！」は、上に述べたように言葉が奪われ言葉の世界が破れる音響であると同時に、言葉を奪われたところに現前している「言い得ざるもの」が言葉になる最初の音声である。言葉を失ったところから言葉がはじめて発せられるその出来事の始原の動音であり、かつそこで発せられる原始の言葉、言葉以前の言葉である。それはまだ言葉ではないが、いわば「言葉への言葉」であり、それによって言葉以前から言葉への道が開かれるのである。そのようなものとして「おお！」は「言葉から出て、言葉へ出る」その極限的転換運動ということができる。そしてそれは同時に、「おお！」と言葉を奪われて絶息した人間がその同じ「おお！」として言葉へと息をふきかえすということである。自己に死んで「自己ならぬ自己」へと蘇生せしめられた誕生の声である。「おお！」と言う時、そこには、人間の絶後再蘇がある。なおまた、このような「おお！」においては、「おお！」と言うことと「おお！」という事とは同じ一つの事である。自己を忘れ世界を忘れ言葉を忘れて、「おお！」と言う時、「おお！」と言うこと自体が根源的創造的出来事なのである。言葉以前の言葉が発せられる時、その言葉は、事への指示ないし事の表現ではなく、端的に言即事である。「おお！」は言葉の始めであるだけでなく、

同時に事の始めである。さきに見たところと一緒にすると「おお！」は、事と言と人との脱自的統一の現成ということができる（普通の場合も言葉には事柄と人柄とが結びついて表現されているが、ここではそのもう一つ前の問題である）。ところで「おお！　(a)純粋な矛盾、(b)幾重にも重なった瞼の下　誰のでもない眠りである楽（よろこび）」と続けられる時、(a)(b)の言句は、「おお！」が言葉になったもの、いわば「おお！」体験そのものの言語表現ということができる。（詩句の文字上だけから見ると「おお！　純粋な矛盾」と一つづきの故に、「おお！」は「純粋な矛盾」、薔薇が純粋な矛盾の花である事に驚嘆しているようにも解せられなくはないが、今はこの見方はとらない。「純粋な矛盾」という言葉を「おお！」体験の言語表現とみる。）この言句は、薔薇についての人間の言葉ではない。「おお！」の言葉である。薔薇が「おお！」となり、それと一つに詩人が「おお！」となったその「おお！」が言葉に分節されて詩句に開かれたものというべきである。逆にいうとこの(a)(b)の詩句には「おお！」が響いている（「言中響あり」、「活句」と禅ではいう。）(a)(b)のうち(a)「純粋な矛盾」は切り離してこれだけとしてみると理の勝った言葉であるが（――そしてもしここで、その「矛盾」が「如何にして可能か」というごとき問を起こすと哲学の立場に転じて行くであろうが）、原詩第一行が示すように、「純粋な矛盾」の直後が理の言葉と異質的な「楽（よろこび）」という一語で同格におさえられる事によって理の立場に外（そ）れることなく、かえって原詩第二、第三行で分節されて行く詩的イメージの内へと溶接されつつ、しかも詩的イメージに異質的な「理法の厳しさ」を保つ言葉として詩句の全体に緊張を与えている。なお、原詩第一行が「薔薇、おお！　純粋な矛盾、楽（よろこび）」というように「おお！」以外の言葉がすべて主格の名詞でポッ、ポッと置かれていること、コンマで区切られながら名詞止（めいしどめ）が繰返されて第一行が終っていることも「おお！」の分節という観点から、大切である。端的な「おお！」の緊張が言葉に開かれるとき、まず単純な完結した語になる。単純な語になり、そしてそれがさらに同じく単純な語に置き換えられて行く。コンマで区切られながらの名詞の繰返しは、「おお！」という出来事（さきに見たごとく言葉を超えたものの言葉の世界への突入）の反復的余波なのである。このよ

うにして「純粋な矛盾」を「事(じ)の言葉」に置き換えた「楽(よろこび)」の一語にコンマを打って第一行を終る。余波がおさまって、一旦「おお！」以前の静寂にかえるのである。文法的にはこの「楽(よろこび)」という言葉に直接に第二、第三行がかかっており、「……という楽(よろこび)」と続くわけであるが、詩としてよむ場合、ここで原詩第一行が終っていることを見逃してはならない。朗読する時には一旦ここで息をついて、それから第二、第三行を読まねばならないであろう。即ち、第一行、「おお！」の単純な語への変音の緊張した反覆が終ってはじめて、有節の構造をもった詩的イメージを言葉に分節して行く第二、第三行、即ち(b)に開かれて行く余裕が生れて来るのである。この(b)は詩のいわゆる詩的な展開であり、ここから遡って(a)をも含めて両詩句の内容についての解釈や鑑賞は文学の領域においてなされつくしている。今まで進めて来た立場からすると、おのずから別観点も出て来るわけであるが、(b)句についての説明は省略する。「言葉の問題」としても(b)句には比喩および象徴という大切な問題が含まれているのであるが。(比喩および象徴についてては後に考える機会があるであろう。今までのつながりでいえば、有形なものと有形なものとの比喩的指示聯関および、有形なものと無形なものとの象徴的指示聯関が言葉によって確認ないし設定される場合、その指示聯関が看られて来る原点がこの詩では「おお！」だといえる。)ただ一つだけ問題を指摘しておきたい。(b)のうち文法上意味の一連にもかかわらず原詩第三行に「瞼」という一語だけが切離されて置かれているのはどうしてか？

以上、リルケの墓碑銘の詩を借りて、「言葉の出来事」としての禅を理解するための仮設概念である「根源語」(Ur-wort)とその分節という事態を一応説明してみた。「おお！」は、間投詞として文字の上に表わされた詩句の一部になる以前に、この詩句の全体がそこから分節展開されて来る根源である。それは、全詩句をその未展開のまま一音で発すると共に、分節展開された全詩句を一語に総括する。芭蕉の「物の見えたるひかり、いまだ心にきえざる中にいいとむべし」を借りれば、物の見えたる光に打たれて心がその同じ光になる発光が「おお！」という驚覚である。それ

は物の光であると同時に心の光、むしろ物と心との未分から発する光である。俳句として言葉に言い止められ分節される以前のこの光の光りが「根源語」である。なお、俳句の場合は根源語の出来事はいわゆる「切字」になっていると見ることが出来よう。根源語は必ずしも「おお！」でなくともよい。もともときまった言葉として根源語というものがあるのではない。根源語とは「根源語を発する」という働き即出来事である。上来「おお！」において見て来たような出来事が現成するごとき「言う」は、言われた言葉が何であろうと、根源語なのである。さらにまた、リルケの詩の場合は「おお！」が言葉として残って詩句の間に現われているが、根源的な働きそのものである根源語は特定の言葉として残ることは少ない。むしろそれは、分節する働きのうちに働きつづけ、分節された言葉の、あるいはいわゆる行間となり、あるいはえらばれる語彙や構文や文体を規定する見えざる働きとなる。

さて以上哲学における根本語（すでに有意味である基本概念）および詩における根源語（意味以前）とを挙げてみたが、しかし根本語ないし根源語そのものを発するところに哲学ないし詩があるのではない。「絶対矛盾的自己同一」と唱えてもそれだけでは哲学にはならない。「薔薇、おお！」と驚いてもそれだけでは詩にはならない。根本語の論理的分節としての体系が哲学であり、体系に展開し得た限りにおいてその体系の根源として哲学的根本語を問題にし得るのである。根源語をイメージとリズムによって言葉に分節するところに詩があり、詩句に開かれた限りにおいて詩の根源を問題にし得るのみである。このようにいずれの場合も分節に哲学ないし詩の存在がある故に、同時にそこに根源から離れる危険も蔵されている。根源からの言葉への新たな分節の代りに、もともと分節的構造をそなえている言葉で――即ち既成の分節をそのまま借用して――哲学を組立て詩を作るという危険である。それは真の問なくして哲学し、真の驚きなくして詩を作ることである。それに対して禅は、まずどこまでも根源語そのものを発する事（根源をつかむこと、同時にそれが人間の絶後再蘇の出来事として）を第一の事とする。さきのリルケの墓碑銘をもう一度借りてみると、「おお！」をほんとうに発し得るかどうかに禅の第一の問題がある。ということは、この墓碑銘の

詩から他の詩句を全部消して「おお！」だけにしてもそれは禅であり得、禅の言葉であり得るということである。これに対していえば、「純粋な矛盾」の句だけ残して他を全部消すと、それは哲学の一つの根本語になり得るでもあろう。さらに「幾重にも重なった瞼の下　誰のでもない眠りである楽(よろこび)」の句だけ残して他を全部消してもこれは詩になるであろう。しかし、「おお！」だけ残して他を全部消すと、もはや哲学でもあり得ず詩でもあり得ない。「おお！」と言ってそれだけでも十全に現成するもの——それが禅である。この「おお！」は哲学以前、詩以前であるがしかし同時に、哲学や詩の根源でもある。哲学が根源から考えているかどうか、詩が根源から歌っているかどうかを見るために、禅は哲学に対してその哲学の根本語を奪って「一句道(い)え」と迫り、詩に対しては「一語をもつかわずして詩を道(い)え」と求めるであろう。西田哲学に対しては「絶対矛盾的自己同一と言ってはならぬ。さあ、何と道うか」と迫り（鈴木大拙、西田先生に代って対(こた)えて曰く、「絶-対-矛-盾-的-自-己-同-一」と。即ち、概念的に区切らずに一気によむ。——これ親(しん)か疎(そ)か、ぴったりしているかはずれているか？）、ハイデッガーに対しては「存在と言ってはならぬ。さあ、何と道うか」と迫るであろう（——それに対してハイデッガーは「存在」という言葉に×(バツ)をつけるであろう。バツをつけるハイデッガーの手もとを看よ。このバツ、何処からつけられて来るか？）。しかしこの点に関して禅が最も厳しいのは禅自身に対してである（この事は「二」のうちで触れる）。言葉の根源を根源語として発しようとする禅においてこそかえって言葉の危険は最も大きい故に。「おお！」と言ってもそれだけでは禅は許さないであろう。「言葉をもてるもの」として人間は、元来自己を忘れて思わず発しそしてそれが自己の絶後再蘇であるごとき「おお！」すらも一つの言葉として使ったり真似たりし得るからである。禅はわれわれがほんとうに「おお！」になるまで許さない。しかしそれで終りなのではない。一旦、「おお！」になり切った上は、今度は言葉への分節の訓練が続く。「出身は猶易(やす)かるべし、脱体に道うことは応(まさ)に難るべし」といわれるその訓練である。（禅における言葉への分節は「三」で述べる。）

ところで、リルケの詩を以上のように見るのはいわゆる「読みすぎ」または「読み込み」ではないであろうか。あるいはそうかも知れない。あるいはそうでないかも知れない。一体、「読みすぎ」とは何であろうか。この問題は「且(しばら)く置く」。そのかわりに同じ種類の問題を逆の方向から、即ち禅の方からの問題の出し方で提出して置こう。「リルケの碑銘詩中、一箇処不適切なところがある。それをなおしてみよ?!」問題はリルケのこの碑銘をどう読むか、どう見るかであった。問題はわれわれ自身のことである。こうなるとすでに一種の「公案」としてリルケの詩を扱っている事になるかも知れない。さて、「『薔薇、おお! 純粋な矛盾、幾重にも重なった瞼の下 誰のでもない眠りである楽(よろこび)』をどう見るか」。この言葉をほんとうに読む目のつけどころは、まず「おお!」である――どこに目をつけなければならないかという事自体が公案においてはすでに問であるが。「未到底は意に参ぜよ、已到底は句に参ぜよ」といわれる。「意」とは根源のこと、「無意の意」である。自ら「おお!」そのものになって、この全詩句が発せられて来る根源を自分で――という事は自分をほんとうに捨て切って――体験することが「初一関」である。「純粋な矛盾」とか「誰のでもない眠り」とかいうような言葉にはじめからひっかかりついてまわっていてはならぬ。そしてこの「おお!」を透ったならば、その上で、その分節された句を句として「見」て行かなければならぬ。「純粋な矛盾」という言葉で「法理」を扱い得「幾重にも重なった瞼の下 誰のでもない眠りである楽(よろこび)」という言葉で「法味」を味い得なければならない。果して「扱い得たか」「味い得たか」は、いわゆる説明解釈をすることによってではなく、自ら「おお!」になったところをあらためて言句に分節して、その言句でもとの詩句に「唱和」できるかどうかによって証拠される。それは、原文と同じ根源からいわば別の原文を分節し出して、二つの原文の間に根源からの共鳴が起ることとである。(連歌の場合はある程度こういう事が実際に行われている。)禅でいえば、著語(じゃくご)とか下語(あぎょ)とか「語を置く」とかいわれる出来事である。

以上のような準備の後に、「二」以下で禅における言葉の出事事を禅に即して見て行きたい。禅に即してというの

は、禅における言葉の出来事においてかつその出来事として「何が行われるのか」を、禅の内からかつ禅の枠の内で許される限り変形しほぐして行って（これが叙述の過程となる）、禅の外でなされているさまざまな「言葉の問題」の追究と問題的に触れ合う事のできるような形にまでもって行く、そこまでの試みを意味する。もっとも、小論はその変形の発端を示し得るにすぎないが。そしてそのような試みを通した上で、以下の叙述の「逆」ともいうべき「言葉の方から」（即ち人間存在において言葉とは何であり、何をなし得るかという問題の視角から）禅における言葉の出来事の意義を測定評価することが今後の課題となる。

二

禅では、言葉について廻ってはならない、言葉をうのみにしてはならないと厳しくいわれている。洞山がまだ年少の頃の事として次の話が伝えられている。師に従って、大乗の根本である空を説く般若心経をとなえていた時、『「無眼耳鼻舌身意」（眼も耳も鼻もない）の処に至って、忽ち手を以て面を捫で師に問うて曰く、『某甲に眼耳鼻舌等有り、何が故ぞ、経に無と言うや』」。この問に会って師はおどろいて、「吾れは汝が師に非ず」と、洞山を霊黙禅師の下に送り、これが洞山が禅門に入る機縁となった。あるいはまた、法眼が雨を避けて二、三日逗留した地蔵和尚の下を去るにあたっての出来事である。門のあたりまで送って出た地蔵が突然問うて曰く、「上座尋常三界唯心万法唯識というが（と庭下の石を指して）、此の石、心内にあるか心外にあるか」と。法眼は「心内にあり」と唯識思想の型通りに答えたが、それに対して地蔵曰く、「片石若し心頭に在らば（そんな石の塊りを心のなかに持ち歩いては）、さぞ重たいことであろう」と。ここで法眼はグッとつまって一切がわからなくなり、そのまま地蔵の下に留って問題の決択を求めることになる。そしてこれが法眼が禅において大悟徹底する機縁になったのである。これに類する話は非常に多い。以上二つの事例においていずれの場合も問題の核心は同じである。即ち、「空」とか「三界唯心」とか云う仏

教の教の根本語をそのまま丸のみにしないで、（または、させないで）いわば意表外の直接性をもって鼻や石によって具体的に験すという事である。経に「眼耳鼻等無し」と「空」が説かれているのに対して、すかさず実地に手で自分の顔をなでてみて「ここにこうして眼もあり耳もあり鼻もある。経に無いと言われているのはどういう事であるか」と問い返すのである。（このような実証の問に験されて、洞山の師も法眼も、「空」ないし「三界唯心」とは実際どういう事なのかわかっていない、ただ言葉だけでわかった気になっていたということが暴露された。）しかしこれは、いわゆる実証のレヴェルを真理の場とする立場とは異る。実証的に検証されるもの以外を空虚な観念、曖昧な形而上学的想念、単なる言葉として捨てようとする実証的経験主義ではないのである。即ち、「だから一切皆空も三界唯心も事実ではないのだ」というように一方的にきめてかかる独断的実証主義ではない。洞山の「それがしに鼻あり、何が故ぞ、経に無と言うや」という問は、単に経験的実証による「空」の教えの反論にすぎないのではない。むしろこの実証具体の問によってかえって「空」ないし「三界唯心」の真意が具体的に自己身上において事実上の問題となって来たのである。それ故にこそ例としてあげた出来事がそれぞれ禅への機縁となったのである。ということは、「鼻なし」という「空」の教の言葉が「鼻あり」という経験的実証によって験されて何の事か疑問になると同時に、逆にその「鼻あり」という経験的実証そのものが「鼻なし」という教の言葉に照らされて疑問になって来るということである。「鼻あり」とわれわれがいってみても、経に「鼻なし」と言われている以上、「鼻あり」という言葉は真に事実をあらわしているのであろうか。「三界唯心、心外無法」と教えられている以上、われわれが「石」という言葉で呼んですませているそこのそのものは一体何であるのか。かくして「鼻なし」という空の教の言葉、存在の真相をあらわすはずの言葉も、実証的経験において自明とされる「鼻あり」という言葉も、双方それぞれ互いに他方を疑問にしつつかつ他方によって疑問になりつつ、ほんとうにどういう事を言うのか共にわからなくなってしまい、一つの疑問、一つのXになる。そこでは言葉は何かをあらわしていながら、その何かはほんとうには何であるのかわからなくなってし

まった故に、言葉はいずれもXへの指標となり疑問符となる。いわれている事がXになると共に言葉はすべて疑問符に変ずるのである。「鼻なし」というもXであり、「鼻あり」というもXである。この場合、「空」とか「三界唯心」というような宗教的＝形而上学的術語（と一応いい得るもの）のみならず所謂経験的対象的事物（とされているもの）につけられた名前すらも疑問符に化するところに、すでに禅の方法がよく出ている（例えば超越的世界と経験的世界の二世界を分立固定しておいて事を処理するのではなく）。鼻という言葉と鼻という物との間に通常の経験の範囲内で成立しているところの「記号と事物」の対応を突きぬけて、鼻という言葉でさし示しているその当のものが――「有り」といわれ「無し」といわれる交錯のうちで――何かわからなくなる故に、鼻という言葉も、指し示す対象をそのXのうちへと見失いつつ疑問符に化するのである。以上のような「Xの出来事」における問題は、換言すれば、「空」や「三界唯心」の教を経験、即ち手で顔をなでたりあるいは目前の石の重さというような経験のコンテキストの内にどう読み込むか、同時に逆に、手で顔をなでたり云々の経験を「空」の教のコンテキストの内にどう読み取るかという問題といえる。「空」を身読しつつ経験を読破するという問題である。（ここの聯関ではまだ早すぎるが、問題の性質を明らかにするために附け加えておくと、洞山のかの問をうけてその時もし師が、自ら手で自分の顔をなでてみて、「なるほど、目も鼻もないわい」という言葉で応じたならば禅の方法にわずかにかなったでもあろう。）そしてその問題が解けぬ自分自身が実は問題の根本、根本問題なのである。つまり両者が一つのXになるその問題の場は、はじめにあげた二つの事例でいえば、洞山の自己であり法眼の自己である。手で自分の顔をなでるとか、この重たい石を心にぶらさげて歩くのかというような自己身上での実験が問題の発端であった。一切がXになるのは、当人の自己自身のX化と等根源的である。

以上のように、一方とにかくここにこうして手でさわって鼻がある以上「鼻なし」と経に言われている「空」とは一体何であるか、しかし他方一切空と教えられている以上「鼻あり」と言ってもそれは一体何のことであるか、相互

疑問化しつつこの二つの何は重なって一つのXに収斂し、「鼻なし」という言葉も「鼻あり」という言葉も共にその「Xを指す指」になり、かくして一切の言葉の意味はX、しかも一つのXになる。そして、このXをXとして露現する疑問詞がまず禅の言葉として働き出す。ある禅師は出しぬけに「これ什麽ぞ」と問うて弟子を接得するのを常とした。ただ「これ什麽ぞ」である。この問と共に一切が、それに答えられぬ自己を含めて一切がXとなる。疑問詞は相手に直接向けられる事も多い。南嶽懐譲が六祖慧能にはじめて参じた時、「什麽物恁麽来」（ここにこうしてやって来た汝は一体何者であるか?）と問われて、そのまま自己と一切とがわからなくなり、Xそのものとなって八年間工夫したと伝えられている。われわれは通常言葉がわかりかつ言葉でわかっていると思いそれですませている。しかし一歩つっ込んで「何」と尋ねられるとわからなくなる、というよりも何もわかっていなかった事が暴露するという事がよくある。ただ言葉にすぎなかった事、そして言葉の意味を支えるものが一応の約束と習慣と便宜と思い込みと仮象にすぎなかった事が暴露するのである。禅はこの点で徹底的に問う。禅が「畢竟如何」と問うと、言葉の示し得るあらゆる既知が最後の最後のところから大きなXに化して来る。この目前の石と呼んでいるそのものすらもわからぬものとなる。「その坐布団をこっちによこしてくれ」といわれて言葉通りにとって渡したその尋常な出来事がつまりどういう事であったのかわからなくなる。「これ何ぞ」「汝は何者であるか」、「畢竟如何」、「汝は何処から来たか」要は同じことである。その問と共に一切がXになる。という事である。そしてこのXは我が身で解くべき問であり、しかもそれが解けぬというのが自分自身がXだという根本問題のゆえんである。自分自身がXのX的核なのである。それを解くとは、そのXを言い得るという事であり、自らもXであった自己が言い得るものになるという事である。

以上、言葉はXへの指標、疑問符となった。このXがほんとうにつかまれない限り、言葉は根本において空しい。即ち、言葉と現実との関係におけるいわゆる実用的な有効性のままで、また言葉と言葉の聯関におけるいわゆる文法

的論理的正確さのままで、さらに心と言葉との間の（および言葉を介しての人と人との間の）いわゆる誠実性のままで、根本的に虚言であり戯論であり顚倒なのである。しかしそのXはどのようにしてつかまれるか。その際、言葉に頼って言葉から事へ行くことはもはやできない。その事がXであることによって言葉から事への道が断たれているからである。Xへの指標とは実は言葉のもつ指示ないし表示の機能が完全に無効になってしまったという事である。かくして、言葉によってXを探って行く方向ではなく、逆に言葉を徹底的に捨てて行くことによってかえってXそのものが言葉になる——しかも言葉を捨てたこの自己においてかつこの自己としてXが言葉になる——という出来事が禅の根源的な出来事、禅としての根源的な「言葉の出来事」となる。（これは少なくとも、キリスト教が「神の言葉」および「言葉の受肉」という二重の術語で把握し示そうとしているその出来事に相当する次元で見ることを要求するであろう。）この出来事の全体は「言葉から出て、言葉へ出る」運動の徹底的な遂行である。それ故に禅は「有言無言を離れて、速に道え、速に道え」と迫るのである。まず「有言無言を離れて」とは、言葉およびそれと相対的な、言葉の単なる欠如としての沈黙の否定である。言っても駄目、黙っていても駄目、禅における有言無言の放棄の要求はあくまで仮借なく且つ誠に具体的直接的であり、しかも個々の場合に無限のヴァリエイションで遂行される。禅の歴史の中から(i)言葉の否定、(ii)沈黙の否定、(iii)言葉の否定と沈黙の否定との同時を含む例を簡単に挙げておく。(i)ある禅師は、僧が「仏は？」と問いかけた途端に、自分の手でその相手の口を覆った。(ii)馬祖が百丈に醬三甕を贈った時の事である（これは乏しい禅寺の生活にとって大変な贈物であったであろう。）百丈は、僧達を法堂の前に集め、「柱杖を以って醬甕を指して云く、『道い得ば即ち打破せじ、道い得ずんば即ち打破せん』。衆、語なし。師便ち打破して方丈に帰る。」(iii)大恵禅師は竹篦を示して「喚んで竹篦と作さば触る、喚んで竹篦と作さざれば背く、下語すること得ず、無語なることを得ず、速に道え、速に云え」と僧に迫るのを常とした。あるいは、百丈和尚浄瓶（僧侶のもつ日用の浄水器）を取り出して地上に置き、大衆に告げた。「喚んで浄瓶と作すことを得ず、汝喚んでなんとか作

す」と。等々。現在師家から課せられるいわゆる「公案」も、この観点からは、意識内および無意識内の一切の言葉を奪うと同時に、言葉なきところから言葉へと蘇生せしめようとする機関である。

「有言無言を離れて」について禅は修道的に坐禅と参禅という二つの場、切り離し得ない二つの場をもっている。坐禅においては有言無言共に寂静の無辺無底に沈潜解消し、参禅においては身を挺して語をもって対しても黙をもって対しても語黙共に師家に奪い尽される。黙っていれば「道え」と迫られ、言葉を提出するとそんな事ではないと奪われ、かくして参禅から再び坐禅につきかえされ、坐禅に於てより深く沈黙に沈潜する。そして再び参禅へと引立てられ、坐禅のより深い沈黙の底から言葉が引出され、誘い出され、えぐり出され、しかもその言葉が師家によって無下に奪い捨てられ、また坐禅の沈黙に。かくして坐禅においては心中に生れて来る一切の言葉の底へとより深く沈黙し、参禅においては、そのより深い沈黙を挙してより簡潔な言葉となって出で、しかし師家はその言葉を奪って沈黙に還し、しかも再び参禅に強引して沈黙も許さない。坐禅は寂と黙との無底であり参禅は動と語の最尖端である。坐禅は言葉の否定であり、参禅は沈黙の否定である。沈黙から言葉へ、言葉から沈黙へと、坐禅と参禅との間をこの仮借なき否定によって反転反復しつつ、語黙共に窮せざるを得ないのである。自己なく世界なき黒暗々であり、しかも闇黒裡に堕在する事も許されない。Aとも言えぬ、非Aとも言えぬ、しかも沈黙も許されぬ、まことに「理窮り詞絶す」るの窮地である。このようにして自己と世界とが未分の一つのX、リアルな疑問符に化すのである。これは、もともと何もわかっていなかったというその真相が現われた事である。しかし同時にそれが真相である限り、そういう仕方で——即ちいわば裏返された仕方ですでに真なるものが現われているわけである。ここで一転がおこるかどうかが決定的な事になる。(何もわかっていなかったというマイナスの真相がプラスの無分別の真に転ずることである。)この一転が起らなければ、すでに真なるものが現われているといっても全くの無意味である。Xが言葉になるとはその一転の出来事である。即ち、その一転は、「言葉が沈黙し、沈黙が語る」という転換と一つに起るのである。

さて禅のどのような具体的事実が、Xが言葉になる根源語の出来事であるか。まず単純な実例で事柄の聯関と枠組を図式化しておこう。香厳撃竹の話によれば、潙山から「本分の事」を問われて語黙共に窮しXそのものに化した香厳は、ある日草刈りをしていた最中、投げ出した瓦のかけらが竹にあたってカチンと音を立てたそのとたんに思わず笑がこみあげ、「廓然と省悟」した。そして香厳はかの「一撃、所知を忘ず、云々」の偈を作った。この出来事の全聯関は、(a)カチン、(b)笑、(c)「一撃云々」の言葉、の三節に一応分けることができよう。小論の見方では（説明は後にして）(a)は、Xがカチンと「言葉ならざる言葉」になった事、(b)は、そのカチンが、主体の方の「言葉ならざる言葉」である笑によって人の自由に転ぜられた事。そしてこのような「言葉ならざる言葉」が発せられた事によって、語黙共に窮したXから言葉へと蘇生し、道い得るものとなり、かくして(c)いわゆる「禅の言葉」が発せられる。この全聯関が「Xが言葉になる」の全幅であるが、(a)即(b)の「言葉ならざる言葉」は(c)の言葉の根源であり——その意味で「根源語」——、(c)はその「根源語」の「言葉への分節」といえる。禅の出来事はほとんど無限のヴァリエーションをもって起るが、いずれの場合もこの三節に相当するものを見ることができる。以下、(a)即(b)の根源語を説明し、(c)の問題は「三」で考えてみる。（なお、「言葉の出来事」のうちにカチンとか笑などをとりあげて問題にする事はあるいは奇異の感を与えるかも知れない。しかし禅の言葉を真に理解するためには、それがどこから発せられて来るか、禅の言葉の根源を尋ねざるを得ず、それは同時に、禅で屢々発動される「喝！」や「呵々大笑」やあるいはいわゆる「一字関」、その他一見奇妙な出来事をどうとらえるかという問題と重なって来る。しかもさらに、はじめから自由に「喝！」し得、あるいは笑い得るのではない。自己と世界の一切がXになったそのXのうちでおこった例えばカチンという出来事によってかつその出来事としてはじめて笑い得、「喝！」し得るものになるのであり、そして笑い得、「喝！」し得る事が、言い得る自由の根拠になるのである。このようにして禅の場合、言葉の根源をたずねてどうしてもカチンとかガチャまで遡らざるを得ない。それは、キリスト教的実存の言葉がその根源を「神の言葉」（とされ

るもの）にもっている事態と非常に異ったことではない。

以下、この出来事の聯関中に含まれている(a)(b)の要点について少し説明を試みたい。

(I) カチン、ガチャ。問題をよく見るためにもう一つ実例をみてみよう。大燈国師は師の大応国師から雲門の「関」字を課せられ、「力を尽して日夜精究」辛苦していた。翠巌の「一夏以来兄弟のために説話す、（本来不可説の法を説くと罰があたって眉毛が落ちるそうなが）看よ、翠巌が眉毛ありや」という問いに対して雲門ただ一語、「関」と対えたその「関」字をみよという課題である。一切の言葉を捨てて唯一つの「関」字に全心身を集中し、しかもその当の唯一の言葉も何の事かわからず、かつまたそれについて何と言っても駄目、「関」字と自己と世界とが未分のXに化したそのXにおいて、ある時、鎖のついた鍵の束を机の上に置いたそのガチャという音と共に（「一日、鑰鎖を案上に放在するに当って」）、「豁然として関字を打透し」「忽然として大悟す」。これが、「気宇、王の如き」大燈国師の禅的誕生であるが、ガチャという音と共に、むしろその音として何が起ったのであろうか。机上に鍵をなげだしたそのガチャは――他の場合には、また他の者にとっては単なる物音、しかも聞えても気にもとめないような物音にすぎないであろうそのガチャは、大燈にとっては鍵の音ではなかった。その時、大燈にとっては鍵というものはない。鍵の音が機縁で悟ったというのは、あとからのそして傍観的な言い方である。事の渦中にあっては、自分を含めて一切がXであるそのXの只中でのガチャとしてそれはXのガチャである。Xがガチャと音を発した根源的出来事なのである。即ち、自己と世界の未分のはりつめたXがガチャと崩れて、Xだったそれがまさにそのガチャとして顕現現前したのである。ガチャは、Xが自らを語り現わしたそのXの「言葉ならざる言葉」である。香厳のカチンも、積んであった薪がガラガラと音をたてて崩れたその時豁然契悟した興教の洪寿の場合のガラガラも皆そうである。自己なく世界なき黒暗々のXが、Xの方から自らを閃光的に顕示するその一転の音であり、ガチャと音を立て、一転が起ったのである。ところでこのような出来事が、鍵のガチャ、竹のカチン、薪のガラガラというような、いわば「外

から」起って来る点、大切である。もちろん、自己と世界の未分のX、内外なきXの出来事であるが、パースペクティヴとしていえば「外から」「自己ならざる」方向からの出来事である。（ここで起る出来事は、絶対他者とか、絶対他力による回心以下のことではない。）この「自己ならざる」方向からというのは、それによって自己放棄が成就されることと結びついて必然的な方向である。「自己」にとっては従ってこの出来事は絶対的な「聞」であり、絶対受動の出来事である。「興教の寿禅師……、堕薪の声あるを聞きて、豁然として契悟す。」ガラガラ、ガチャが聞えた時、その聞のうちでかつその聞として自己が突破され、世界が破開されたのである。そしてこのように「自己ならざる」方向からのガチャである限り、Xが「言葉ならざる言葉」になるこの根源的出来事は、ただ一回きりの絶対的に所与的な出来事といわなければならない。なおまたこのようにXが「言葉ならざる言葉」となってそれ自身を明らかにする事は、その「聞」において一切が――それまでは一切がXであった故に今は一切が根本的にわかる事であるが、しかしわかるといってもここではまだ何をどうわかったかを言葉に分節して把捉再確認することはできない。ただ、ガチャによって一切がガチャと、かつガチャとしてわかったのである。またそのようなわかり方である故にこそ意識的自己が真に突破されたのである。黒暗々が閃光を発し、黒暗々中の黒暗々であった自己が閃光に化した驚覚である。（一禅者拶して曰く、「香厳が竹の声を聞いて悟ったのも正眼に看破すれば遅八刻（おそすぎる）」と。オギァと生れた時から、というより生れない前からとっくに悟っているのだ。いや、本来悟るとか悟らないとかいう沙汰があろうはずはないのだ。これはまことにそうである。しかし面白いことには他から言われるまでもなく禅の場合、まさにカチンとかガチャと悟るのである故に、実は驚覚であると同時になんでもない事なのである。カチン、それだけ。あとに何も残らぬ。そのなにも残らぬところに、悟るという事もなかった――従って迷うという事もなかった本来が現前しているのである。「媒介において媒介が止揚消去される」とヘーゲルは言うが、禅では、悟るという出来事のうちで悟りが止揚され没蹤跡する。この事態が言葉に分節されて自覚されると、香厳の投機の偈にあるごとく、「一撃所

知を忘ず、更に修治を仮(か)らず」となる。大愚の言葉で——これもその言葉が発せられた現場ではガチャと異ならない——ハッと大悟した臨済は、「黄檗の仏法多子(たす)なし」（なんのことはない！）と言い、さらにそれは『臨済録』の根本語の一つである「本来無事」と言う言葉になる。禅では、あくまで大悟徹底でなければならないが、それは「本来無事」という悟りであり、本来無事のうちで大悟も無事である。これは禅の根本性格であるが、その根源はカチンと悟るところにある。（ただし、カチンと悟る事は、Xそのものになっていたかどうかと相関的である。）Xがカチンになる事は未曽有の出来事であるが、同時にカチンそのものはなんでもない。カチンとかガチャという大悟には、悟りそのものが身心脱落して行く方向がはじめから本質的である。このような出来事の意義を禅的にではなく外からある程度測定しようとする場合には、例えばシナイ山頂でのモーゼに対する神の啓示の出来事、出エヂプト記第十九・二十章とよくよく比較してみると面白いであろう。以上脇道にそれて問題を進めすぎてしまったが、禅ではただカチン、ガチャ。それが「本来無事」とか「平常心是道」というごとき言葉——禅でほんとうにおそろしい言葉はこういう言葉である——になるまでにはなお多くの問題を見ておかなければならない。

(Ⅱ) 笑、「喝(カーツ)！」など。以上、ガチャやカチンが最根源的出来事である事を見た。ところで、瓦のかけらが竹にあたってカチンと音がしたとたんに、香厳は思わず笑がこみあげて来た。これが香厳の大悟であったが、この笑はどういう出来事であろうか。禅はよく笑う。夜中山道を歩いていた薬山は峠で突然現われた満月に大いに笑い、その笑声は麓の村迄聞えたという。水老和尚は馬祖にけとばされて大悟し、起き来って掌を撫して呵々大笑、後に衆に告げて云く、「馬大師にけとばされて以来、直に今に至るまで笑い休せず」と。いずれの場合も、単に悟りの喜びの表現ではない。カチンが単なる物音でなかったごとくに。いずれも同じ機を現している。カチンはそのまま香厳の笑となり、月の現前はそのまま薬山の笑いとなる。馬祖がけとばすその衝撃はそのまま水老の呵々大笑となる。というよりその直下においては香厳の笑というようにはいえない。笑う者なき笑である。あえていえばカチンが笑うのである。カチ

ンと笑とは何の切目もない。とはいえ、カチンがカチンにとどまらず、笑う時、その笑として何が起るのであろうか。カチンが（パースペクティヴとしては）外から内へと破るのに対して、啐啄同時的に、笑は内から外へと破るのである。切目はないが方向の逆転がある。絶対受動が、絶対受動の故に現成した「自己ならぬ自己」の自由として笑いつつ絶対能動に脱自転するのである。笑う者なき笑によって、またその笑として、香厳が絶後再び蘇り、今や香厳が笑う。香厳の笑は、カチンによるかつカチンとしての根源的出来事を、その出来事の内で現成した自由な自己（自己の枠をカチンによって打破された「自己ならぬ自己」）の根源的な能動的働きに転化するものであり、且つ転化されたものである。もともとXがカチンになる出来事において、自己もそのXそのものであった故に、カチンという出来事はそのまま本来の自己の現成であり、カチンはその出来事のうちでただちに人の根源的自発の出来事に転じて、笑う。香厳の笑は、Xが「言葉ならざる言葉」（カチン）になったその出来事を、人の方からの「言葉ならざる言葉」（笑）ですっかり言換え言い取ったものであり、それによって今や根源性が人の方に、しかも人として自転したのである。「カチン」が笑に翻訳されたといってもいい。「笑う底の人」がカチンという無意を笑の無意へと自己身上で翻訳する。絶対の直訳であると同時に絶対の意訳であるという仕方で。そしてその翻訳によって、ただ一回きりの絶対的所与としての出来事が、自由な自己の能動的な働き、従ってまた機に応じて根源から自由に反復し得る出来事となるのである。翻訳という言葉をつかったがもちろん二次的という意味ではない。笑いつつカチンを笑へと翻転翻訳し、今や笑が根源的である。カチンに応じて笑いつつ、カチンの根源性を笑い取る。かくして、笑は最根源的なカチンが人の自由へと翻訳されたものであるが、その翻訳はカチンという出来事そのもののうちでしかも十全にカチンを言い取る仕方で行われる故に、笑は、最根源的なカチンと等根源的である。カチンはカチンで全機現、笑は笑で全機現、いずれも内外なき出来事であるが、パースペクティヴからいえば、カチンは内外なき出来事が外からおこり、笑は内外なき出来事が内からおこる。（「オイ」と呼ばれて「ハイ」と応る時も、根本的にはこれと同じ事が起っているのである。）

カチンによって自己は外から「自己ならぬ自己」へと打破され、それが、笑として「自由ならぬ自己」の内からの自由となった。そして自由な働きとして、その都度根源から反復され得るものとなる。金牛和尚は炊事の役を務めていたが、食事毎に飯櫃をかかえて僧堂の前で舞をなし、呵々大笑して云く、「菩薩子喫飯来」（菩薩達よ、さあ飯を食いに来い）と。二十年間同じ笑をその都度新らたに繰返したという。

以上のように見られる笑と同じ自由、即ちXの「言葉ならざる言葉」を言い換える主体的「言葉ならざる言葉」を発しかつそれを発することとして現成する根源的自由にして、しかも根源を反復し得る自由の典型が、禅でしばしば発動される「喝！」である。臨済の「喝！」は――臨済もはじめから「喝！」を発し得たのではない――黄檗＝大愚のもとでの「Xからの大悟」のその都度自由な根源的反復である。語黙共に奪われてXに化した方向から、Xが言葉になる方向への大転換の根源的出来事が、「喝！」を発しつつ人の自由としてその都度根源から反復されるのである。「喝！」は、自己と世界が一団のXとなったそのXが一精明となってほとばしる噴出発光であり、理窮り詞絶えた非思量なるところの意味以上が直接に分節以前の一音声となったリアリティである。百丈和尚はいう、「仏法はこれ小事にあらず、老僧そのかみ因に馬大師に一喝せられて、直に得たり三日耳聾することを。」（パウロがダマスコスへの途上光に打たれて三日間何も見えなかったといわれる出来事と比較し得るであろう。）意味と分節された音声的形象との結合である言葉に慣れた耳を、意味をこえたところがそのまま無意味な大音声に受肉した「喝！」が破ったのである。「思惟の及ばないところ」、「不可説のところ」を説く立場は必ずしも珍らしくはない。禅の場合は、言葉にならないそのような「不可思議不可説なところ」が直接に笑や、「喝！」のごとき言葉ならざる音声となる事によって、不可説と説き、考えられないと考えるような立場がリアルに突破され、しかもかえってそれによって、「言葉を超えたもの」が言葉になる道が打開されるのである。『臨済録』に残されているごとき自由な縦説横説の言葉は「喝！」が言葉に開かれたものなのである。このようにして、Xが「言葉ならざる言葉」になったそのカチンないしガチャを

それに応じて人の方からの「言葉ならざる言葉」で言換え言い取ったところの笑や「喝！」は、言葉から出て、言葉へ出る」とさきにいわれた運動における「言葉へ出る」働きそのものとしての始原の「道う」、黙から言葉への道を開くこととしての根源的な「道う」である。理窮り声も出ない死の極から「言葉ならざる言葉」を発しつつ「道い得る」ものとして蘇生するのである。（それによって同時に言葉の全体系が一挙に生されて来る。）以上のような意味で「言葉ならざる言葉」である「喝！」や笑を小論では「根源語」と考えてみたのである。それは言葉以前の原始の言葉でありながら、しかし「言葉への言葉」として始原の言葉である。このような根源語の出来事によって「道い得る」ものとして言葉への自由が得られ、そして「言葉へ出る」、即ちわれわれが禅語といっているようなさまざまな語句が分節された言葉で言われて来るのである（「三」参照）。しかもその際分節された言葉で何が言われるのかその事を、未分のまま総括しているのもこの根源語なのである。

なおまた、「喝！」や笑は言葉の始めであると同時に、そこでは言葉「以前」から「喝！」や笑が発せられること自体が根源的出来事である故に、事の始めでもある。根源語とはこのような「以前」における始原の言即事という出来事である。ここにはまだいわゆる「体験とその言語表現とのギャップ」はない。むしろ、体験とその言語表現という二つのものの以前である。言葉が一切奪われたところから「言葉ならざる言葉」が発せられるその事が根源的体験である故に。

(Ⅲ) 根源語の出来事としての自由。さて、「Xが自己においてかつ自己として言葉になる」とは、前述のごとく、自己が真に道い得るものになりかつ道い得るものとして真の自己になるという事であった。その際、道い得るものになるとは、自己が真に自分の言葉をもつという事である。臨済の「喝」であり、雲門の「関」である。しかしこれは他人の言葉にひきまわされない（「天下の老和尚の舌頭に瞞ぜ」られない）という事であって、自分からは、自分によって発せられた根源語にもひっかからず、その都度根源から自由に根源語を替えて発することができる。（これが、

「舌頭骨なき」「言葉への無礙」の根源である。）それまた「喝！」を発するぞと思っていると臨済はフーッとゆっくり息を吐き出す（「嘘々声を作す」）。「喝！」というきまった音声がそれとして根源語なのではなく――従って「喝！」と言ってみてもそれで根源語になるわけではない――、言葉を離れてXへと死に切ったところからの蘇生の出来事の自由な反復としての、「喝！」を発するその働きが根源語である。その働きそのものは離れ切ったところからの働きなる故に「喝！」にもしばられない。故に禅はあるいは喝し、あるいは嘘々声をなし、あるいは呵々大笑する。自己が一旦、Xが言葉になるその根源語の出来事となった場合、それまでは一切がXであったが、というよりもその故に、今度は一切が根源語の自由変容となる。「関」とも言うことができるし、「露」でもいい。（こういう言葉が発せられた現場ではそれぞれ字義上意味し得る以上の働きが遂行されたのであり、その「以上」の働きが根源語なのである。）あるいは「今日は！」でもいいし、「ハクション！」でもいい。（これは如何にもいい加減な事のように思われるかも知れないが、しからず。例えば、事柄をよくつかんでいる人ほど、自由に言葉を換えてその事柄を柔軟に説明再現し得るという事はわれわれが日常しばしば経験するところである。事柄がつかめていない人ほど、きまり文句や公式や術語から離れられず、何のことかほんとうはわからないままに言葉をふりまわすのである。ただ、今問題にしている事はもう一つ前の次元での出来事なので奇妙に聞えるだけである。）このように自由に根源語を替えることができるところに、禅独特の自由があるのであるが、それだけに外からは禅が端倪すべからざる、わけのわからないものに見える理由がある（――特定のいわゆる宗教的「象徴」をもたぬ故に。この事は然し逆に果して「象徴」という概念で禅を把握し得るかどうかという問題にもなる。）しかもさらに、Xが言葉になる出来事は事即言、言即事である故に、事と言とを自由に交換し得る。即ち根源語においては言葉を発するそのことが根源的出来事である故に、そこがつかまれたならば、逆に事で根源的に語り得るのである。一言でも言い尽し得ると同時にまた一挙手でも現わし尽すことができる。かくして禅は、あるいは「一指を竪」て、あるいは両手を開き、あるいは「拄杖を卓し」、「払子を撃つこ

と一下す。」この場合例えば「指」を象徴のごとくに解してはならない。立てられた指が何かそれを超えた別のものを象徴しているのではない。立てられた指からみる故に象徴のように解せられるのであるが、立てられた指には用はない。指を立てるその働きから見なければならない。指を一本立てるというその出来事が、出来事としてそのままXが全現する根源的出来事なのである。この言葉「以前」の言葉における事即言としての、言と事との自由な交換は、言葉の全展開にリアリティを与えるリアルな根柢となる。それは、言葉の通常の諸機能において、言葉と事実との相応といわれ、あるいは、言葉による現実の形成といわれ、あるいはまた言行一致といわれるこれらすべてに究極の保証を与えるものである。事によっても（即ち、言葉を用いずに）現わし得る故にこそ、そこで発せられる言葉には即事としての力があり、逆に、言葉によっても（即ち、事によらずに）言える故にこそ、そこで行われる事に即言としての明るさがある。さらにまた、事で現わす場合、事と事とをも自由に交換し得る。打地和尚は「凡そ所問あれば、（棒で）地を打つこと一下す」（この故に打地和尚といわれた）。ある時弟子達が師の棒を隠しておいて「如何なるか是れ仏」と問うたところ、和尚は「只だ口を張る（口を大きくあけた）。亦是れ一生用い尽さず」である。ここでも、棒や口が問題なのではない、棒でどすんと地を打ち、口をあけるその働きそのものが問題なのである。棒を「使い得る」その働きは、棒がなければ咄嗟に自由に口を「使い得る」。（このような事例をノンセンスと見てはならない。もし何かの意義づけが必要ならば、「突然事故で片脚を失った、さあ、どうするか」というごとき具体痛切な問題の根源的形態と見ることもできよう。）以上、根源語を発するという出来事によって、かつその出来事として現成するところの、言と言、言と事、事と事の自由な交換を述べたが、そこに現われている言への自由と事への自由とが、Xが言葉となった自己の自由の遂行であると共にその証である。そして、この自由が「言葉を使う底の人」である。

この言と事との根源語における自由な交換は、さらにいろいろなヴァリエーションをもって展開されて行く。根源語をあつかっている今の叙述の順序ではまだ早すぎるが、事柄の聯関上ここでついでに事例をあげて説明しておきた

い。ある禅師が説法のために座にのぼったが丁度その時鳥の囀りが聞えて来た。「今日は鳥がいい説法をしてくれたわい」といって禅師は座を下りた。この事例においては、自ら説法せずして、その代りにたまたま聞えて来た鳥の声で説法する。自分の説法と鳥の声を自由に交換して、言の代りに事で法を現わす――その時鳥の声が説法である。と共にしかしそのように事を説法の現成たらしめるのはやはり言である。即ち、鳥の声を説法たらしめたのは「鳥がいい説法をしてくれたわい」という禅師の言葉なのである。この言葉と共に、この言葉のうちではじめて鳥の声が説法になる。裏からいえば、その場の弟子達は禅師のこの言葉を聞くそのうちで鳥の声の説法を聞くのである。しかしさらに、この言葉にそれだけの力があるのは、この言葉が、鳥の囀りと根源を等しくしているからである。このようにして「鳥がいい説法をしてくれた」という言葉自体が、この場合もやはりほんとうの説法なのである――自分の説法の代りに鳥の声で事上の説法をしたのみならず。言の代りに事で語り得、しかも事をして語らしめる言葉を発し得るところに、さきに根源語においてみた言即事の出来事の展開がある。この事は禅の把握にとっても、言葉の働きの理解にとっても決定的に重要な点を含んでいるので、もう一つ近代から一例をひいておきたい。「ある老居士が山岡鉄舟翁に臨済録の提唱を請うた時、翁は洪川和尚に聞けと言われたが、老居士が『是非先生のを』とたって請うので、翁は『ではやりましょう』と、老居士を誘って道場に入った。そこで門人と撃剣一場して室に帰り『私の臨済録の提唱は如何でした』と問われたが、その居士は呆然無言であった。翁は声を励まして『足下(あなた)は多年禅をやっておられると聞くが、臨済録を書物だと思っていては困りますね』といわれたという」(大森曹玄老師「剣と禅」より引用)。即ち『臨済録』の提唱を求められたのに対して、(a)まず道場で撃剣一場をなし、(b)それにつづいて「私の臨済録の提唱はどうでしたか。……臨済録を書物だと思っていては困りますね」という言葉が発せられたのである。(b)の言葉からすると、鉄舟が撃剣をしたのは『臨済録』の提唱としてであった。「臨済録」の提唱を言葉でせずに、その代りに撃剣で事上の提唱をしたわけである。それは、『臨済録』に書かれている事柄を自分の事柄で自由に置換えて事上に再現

したという事である。しかしこの場合も、撃剣を事上の提唱として現成せしめたものは(b)の言葉であり、そういう言葉としてこの(b)はその言葉が発せられた対話の現場において撃剣以上の力をもっている。そういう意味で、この言葉は自分がやってみせた撃剣への単なる説明ではなく、実はやはり『臨済録』の真の提唱なのである。『臨済録』についての提唱ではなく、まさに自ら『臨済録』的言葉を発するという仕方で『臨済録』をすっかり言い換えたわけである。このように鉄舟の言葉(b)は、撃剣を『臨済録』の事上の提唱として現成せしめたのみならず、そのような言葉として、それ自身真の——言葉が出来事であるという意味で——提唱である。もしこの言葉(b)がなかったならば、(a)の撃剣は単なる撃剣にすぎず、事上の提唱という智慧の働きにはならなかった。以上二つの事例をみたがいずれの場合も出来事全体の核心は最後の言葉にある。そしていずれの場合もその言葉の前に事（鳥の声ないし撃剣）がある。しかも説法ないし提唱というまさに言葉が求められているその場で言葉の代りに置かれた事である。このように言を事に替え得ることは、ほんとうに言葉がわかっているという事である。同時にしかしその事を事として現わすのは——即ち事上の説法乃至提唱として現成せしめるのは、いずれの場合も最後の言葉であり、そういうものとして言葉は、それが発せられる現場において言葉として事（鳥の声や撃剣）以上の力をもつ。それは「言葉の出来事」である。この言への自由は事がほんとうにわかっているという事である。このような言葉はしかし、言葉のあらわす事を事実上の事で自由に再現し得る者にして始めて、発する事ができる。「鳥の声がいい説法をしてくれた」、あるいは鉄舟の場合の言葉(b)は、外からは鳥の声乃至撃剣への説明のように見えるが——説明である限りまたいろいろに第三者がその説明を敷衍して行くことができるであろうが、しかし核心は、以上二例の言葉はいずれも臨機即事の働きであって言葉の発せられるその現場でのただ一回切りの決定的な出来事であるという点にある。以上、根源語における言即事がさらに展開された場合を先まわりして見てみたが、「二」での問題は単純な根源語を発するという出来事であった。

三

さてしかし禅は、いつまでも笑ったり「喝！」したり単純な一語を繰返しているのではない。根源語とは言葉の全体系に言即事の生命的リアリティを与えるところの「言葉の根源」である。言葉の根源を端的な根源語として発し得るところに禅の過激な根源性があると同時に、一旦根源語を発し得た上は、根源からの発露流出としてさまざまな言句が開かれ、禅からほとんど無限といっていい程の言葉が生み出されて行く。さきに禅における「言葉の出来事」全体を「言葉から出て、言葉へ出る」ことと規定したが、その際「言葉へ出る」というその「出る」働きそのものが今まで見て来た「根源語を発する」ことである。それは、言葉への道そのものが開かれる根源的出来事としての最初の「道う」であった。そして今や禅は「言葉へ出る」、即ち根源語が分節されて禅の言葉となる。「関」字を透過した大燈国師は投機の偈を頌出する。「雲関を透過して旧路なし、青天白日是れ家山」云々と。『大燈録』は結局かの、かいチャの分節されたものである。臨済の「喝！」は、「心法無形、十方に通貫し、目前に現用す」、「随処に主と作れば、立処皆な真なり」、等々というごとき言葉となる。ところで、根源語が言葉へ分節されるとは一体どういう出来事であろうか。また、言葉に開かれた禅の語句は語句としてどのような特徴を示して来るであろうか。

(Ⅰ)　端的な根源語は渾一であり且つ自他を絶したところから自他を絶したままで発せられるが、言葉への展開は、分節された言葉で事を分けること、しかも事を分けて自ら見且つ他に見せることとである。そうすると根源語の分節という出来事は内に一つの大きなギャップを含むことになる。根源語としての言即事ということをさきにのべたが、それはしかし分節された言葉で分けられ得る如き事、即ち分岐した有節の構造をもった事柄ではない。事ではなくむしろ無一事というべきものである。根源語そのものは分けられないからである。ただ「カチン」であり「呵々」であり

「喝！」である。従って根源語の言葉への分節は、（i）無―事に事を生じつつ（ii）その事を分けるという二重の出来事が一度に言葉として生起するのである。それは無事の「事＝言（葉）」とまとめられ得る出来事である。根源語を閃光的白光とすれば、語を文に組んだ語句はその白光が言葉のプリズムを通して七色に分光したものという事が出来るであろうが、その際分光された七色は七色として閃光的白光のうちに含まれていたのではない。白光そのもののうちには七色はない。ということは、「ない」という仕方で閃光的白光のうちに含まれていたものが七色の「あるもの」として分光されたということである。即ち禅の言葉は、本来ない事――ほんとうは「ない」でも「ある」でもない事――をある事として分節するのであり、またそのように分節されたものである。このような「無事の事の分節」はどのような機能をもっているのであろうか。意味を超えた根源語が発せられるのは無意義な出来事であったが、その根源語が意味ある語句に分節展開されるのはどういう意義をもった出来事であろうか。

(a) 言＝事が無事上の遊戯である。即ち言詮を楽しむ自受法楽的語言三昧。本来「ない」という仕方で閃光的白光のうちに含まれているものを、言葉のプリズムによって七色の「あるもの」に分開して見る楽しみである。ない世界を言葉によって且つ言葉としてあるように色々繰拡げて楽しみ味わうのである。「吾が宗に語句なし。語句なきをもっての故に、語句いよいよ妙」を楽しむ事である。それは、無―事を色々な事に如現する高次の「言葉の遊戯」、無―事上に事を弄する世界遊戯である。

(b) 言＝事が無―事を証する、即ち言葉による再確認ないし証拠。閃光的白光のうちに「ない」という仕方で含まれているものを「あるもの」として言いとめることである。言葉によって且つ言葉として事を分けて言いとめ、それが自分としては再確認となり、同時に他に対しては――相手が既に禅の事がわかった相手である場合には――自己を証拠することになる。閃光的白光の体験者にとっては分光された七色が白光の証拠となるわけである。禅は言葉から入ることは出来ないが、適切な言葉に出ることが出来なければ無事と云う事がほんとうにわかっているとはいえない。

「言葉に出る」とは、「無分別」への飛躍および「無分別」からの直接発動としての根源語が「無分別の分別」になる事である。意識を突破した「驚覚」としての根源語が言葉として「自覚」になり、それによって意識の意識的領域をも充全に照明統一して「覚」となることである。それは、さきに見たような例えばカチンと且つカチンとして無分別に（即ち不知とか不識という仕方で）わかったそれが、どうわかったか言葉で言えるという事である。例えば「眼横鼻直」と認得したとか、「懐州の牛　禾を喫すれば、益州の馬　腹張る」（隣の犬がめしを食えば、うちの猫が腹一杯）とわかったとか、不可得底をはっきり言葉で事として認得するという事である。ここでは、言は事をあらわしつつ無—事と証する。その際言のあらわす事は無事の事である故に、大抵(i)平常底現成底としての無事の事をあらわす前者の如き言葉か、(ii)無—事の「無」が事の間に妙用する後者の如き言葉になる。このように言葉で言うことによって事としてわかりつつ、言葉で言えぬ無—事をわからぬ（不知、不識）という仕方でわかっているという事が確認証拠されるのである。棒喝がなければ禅ではない。しかし棒喝だけでは禅ではない。徳山の棒は「道い得るも三十棒、道い得ざるも三十棒」という言葉になり、「心において無事、事において無心」という言葉になる。そして棒喝がこのように言葉になる限りにおいて逆説的に実は棒喝だけで禅なのであり（そうでなければ棒喝は知慧の働きにならぬ）、言葉ならざる棒喝が言葉ならざるものとしてわかっているという事が確証されるのである。故に禅は「一句道へ」と迫り、師家は「語呂でいって見よ」と要求する。拳固をつき出してこれに「著語」せよという。そこで何か言えなければ、言葉で言えないものがわかっているとは云えないのである。

(c) 言＝事が（自己否定的に）無—事を伝える、即ち法の伝達としての言説。他が未だ禅を体得していない場合、事を分けて説話し禅の事を伝え判らせようとする伝達である。そのような禅の説法においてしばしば「曲げて人情に随い、事已むを獲ず」説法するのだといわれる。「やむを得ず」とは、仕方なしに第二義門である言葉の世界に下ってという事であるが（この面では話堕あるいは落草の談といえる）、同時に、他をして禅に覚醒せしめようとする「そ

うせずにはいられない」願心がある（この面では根本は愛語ということ）。それは、「それ一身の解脱は宗に通ずればすなわち足る（宗通）。もし説に通ぜずんば何をもってか衆生を度せん」といわれるいわゆる「説通」の問題である。ところで、その際分光した七色（言葉）で伝達するが、それは七色を伝達するためではなく、もとの閃光的白光が問題なのである。七色は自己否定的にもとの閃光的白光を返示している。それは、言葉を聞く方の側が語句に開かれているものを自ら閃光的白光に収斂し得なければならないということであるが、説法の相手は正にそれが出来ないような未到底の相手である。七色を七色と見、言葉において無事の事ではなくただ事のみを見る相手である。「言を承け、句に滞る」相手である。分節された言葉（＝事）に停ると言葉は根源からの発露ではなく根源からの乖離となる。根本的には閃光的白光は、それが分光分節されたところの語られた言葉を通して、そこに表現されている事として追体験し得る如きものではない。あくまでそれは当人自身が原体験し得るのみである。そこで禅は多くの場合、語句を開き出しながら同時にその語句を否定するという二義的逆説的な説き方をする。言葉を与えるだけでなく、与えた言葉を同時に奪っておく。それによって言葉は言葉へ出ながら同時に言葉を否定するそのもとのものの原体験への機縁誘致となり得るのである。かくして禅は説法をしておいて「久立を労せざれ」（つっ立って説法を聴くというような無駄事をするでない）と言って聴衆を逐い散らす。言句を他に示しながら「老僧が語を取ること莫れ」と言う。あるいはまた「若し語句上に向って弁ぜば、錯って定盤星を認む。語句上に向って弁ぜずんば、争奈せん、却って恁麼に道うことを」というディレンマと共に、あるいはAと言いながら同時に非Aと言う矛盾と共に語句を与える。このようなものとして禅の語句はこれを受取る側にとってはさし当ってすべて謎であり、「問」のヴァリエーションとなる。「未到底は意に参ぜよ。」即ち言葉の発せられるもと（無意の意）に参ずべき未到底のものにとっては、禅の言葉はいずれも、自ら原体験すべきそのもとへの「暗号密令」、しかも与えられた解読表のない暗号なのである。「山は是れ山」という言葉すらも既に暗号である。そしてその暗号解読の場は、已事究明以外にはない。ところで、このように説法

において言葉が、言語表現を通しての理解即追体験のために他に与えられるのではなく、むしろ追体験を拒むような仕方で与えられ、そしてそれは原体験そのもの——「言葉から出て、言葉へ出る」という根源的な言葉の出来事そのもの——を相手の内で現成せしめようとするものであるならば、いわゆる「説法」は、禅における伝達の最後の場ではない。説法に続いて、場合によっては説法が中断されて「問答」が行われるのはその故である。現在の形でいえばこれは提唱と入室参禅との関係にあらわれているといえよう。「問答」は根源的な言葉の出来事の現場であり、問答において且つ問答として「言葉から出て、言葉へ出る」出来事が師から弟子に、いわば連鎖爆発的に、伝達即自発的に現成して行く。師の言葉は「一転語」（人間存在を転換せしめる言葉）となって働き、弟子は「言下大悟」して師に蘇生の一句を返し得るものになるか、あるいは逆に何の事か全くわからず、しかも今度はそのわけがわからぬという事自体がネガ的原体験となる如き場である。

(d) 言＝事は無―事が真に無事の事となる聖胎長養、限りない訓練相続である。即ち以上の諸面を含んで言葉に展開することは根源語の自覚的反復再鍛練という意義をもっている。分節的統一である言葉への展開は、差別に即してより困難な場で統一を再訓練することであり、同時にまた統一の上で差別を常に新らたに学びつつ且つ楽しむことである。そしてその究極においては根源語へと身心脱落した人が言葉の平常底（即ち、平常の言葉）へと脱落身心することである。無事の事はここでは、「眼横鼻直」と云う無事そのものでもなく、「懐州の牛、云々」の如き事々しい「無」の妙用でもなく、柔軟自然而も一点のニュアンスを蔵した言葉となる。「百葉春至って誰が為にか開く。」

(Ⅲ) 以上、根源語の分節がどのような出来事であるかを見てみた。さて、そのようにして禅は「言葉に出」、ほとんど無数の言葉を生んで来たのである。根源語としては一言でも言い尽すことが出来たが、分節された言葉では語っても語っても語り尽されるという事はないからである。そこには、「言葉から出て、言葉へ出る」といわれた根源

的出来事の無限な円環的反復運動があるのみである。禅の言葉はその都度この運動のうちで、この運動として発せられる。根源語の分節とは云い換えれば「根源語が、その都度その分節された言葉で、根源語を語る」と云うことである。そしてそれは、さきに問題にした「根源語を端的に発すること」を核心にした大小多様な無限の同心円的運動と云うことが出来るであろう。以下、分節展開された禅の語句が語句としてあらわして来る特色を実例で少し具体的に示しておきたい。この領域では一般の「言葉の問題」と照らし合わせて詳論すべき事が多く、また本来ならば文章上の特色（その文体や構文や論理）と語彙上の特色とを一応分けて叙述すべきなのであるが、余裕があまりないので、両者を通じてただ三つの点だけを簡単に指摘するにとどめておきたい。

(1) 否定辞に就いて。無住、無念、無心、無著、無相、無事、不生。これ等は思いつくままに挙げてみた禅の基本語である。根本的なもの、究極的なものを否定的な言葉で表現することは哲学や宗教において必ずしも自明なことではない。この点禅はいわゆる否定神学と相通うところをもっている。例えば「絶対者の遍在」という肯定的表現に比べると禅の「無住」という言葉はたしかに否定神学的ではある。しかし禅における否定辞の表わそうとする所、従ってまたその否定辞を以って禅が要求するところのものは、否定神学的表現の場合よりもより動的且つ徹底的である。例えば「無住」という言葉を禅が説明すると、「一切処に住せず、無住にも住せず」という文となる。あるいは「無見」とは「見も無く、無見もなし」である。こういう構文は禅において一つの定型となっている。「念もなく、無念もなし」。即ち「無住」の無は、「住」を否定するだけでなく、そのまま、働き続けて（動的）、「住」の否定によって定立されるかに見える「無住」をも更に自己否定して行く。「住」を否定したところで停まらず、その否定をも否定して行く。しかもその際否定の彼方を高次の肯定として再表現することなしに。もし否定の彼方というものがあれば、それをも更に否定して行く（徹底的）のである。「無」という否定辞はこのようにして第一巻拙論で触れた無窮の否定運動をあらわしている。しかし禅は否定に終るものでもなく、否定的表現に始終するものではない。無窮の否定

即端的な肯定が禅であった。この即という事態は言葉の上ではまず次のような点に特色的にあらわれている。即ち、例えば「無心」という言葉にしても「無事」という言葉にしても否定辞を冠せられたままで肯定をあらわす表現となっているという事である。われわれは「無心」という言葉を聞くと既にそこに直接肯定的なものを聞く。「無心」という言葉は「無」と「心」という二つの言葉の合成によって「心の否定」をあらわす（この面では「無心とは一切の心無きなり」であり、更に「無心なるもの無し」といわれて行くとさきの無窮の否定をあらわす）が、同時に「無心」という不可分の一語に熟しつつ、心の否定という手間媒介を含まずに直接に直下に絶対肯定的なるものをあらわしている。心を以って否定しても駄目、「直下に無心ならば」それが「無心」だといわれる。あるいは「本来無事」といわれる。という事は、「無心」とは心のまま無心であり、「無事」とは事のまま無事であり、相のまま無相であり、「無心」「無事」等々にそのまま絶対肯定的なるものがあらわされているのである。以上のように例えば「無心」のあらわす肯定的なるものが別の肯定的な言葉で言い換えられる以前に、否定辞を冠せられたままで一語に熟した「無心」という言葉が既に肯定をあらわし得ているところに、絶対否定即絶対肯定の「即」に応じた言語表現となっている。なお、その肯定を肯定として禅が出す場合には、通常の宗教概念からはあるいは意外に見えるかも知れないが、「清風明月」、「眼横鼻直」、「且坐喫茶」、「老倒疎慵無事の日、安眠高臥青山に対す」というような言葉になる。これらの言葉が絶対否定の絶対肯定をあらわし、従ってそれは、他の宗教が全智、全能、遍在、創造、恩寵、信仰、愛、希望等々の言葉で表現しようとするもの以下ではないという点に注意しなければならないであろう。

(2)　いわゆる具象的、比喩的、象徴的と一般に見られている表現に就いて。否定辞と並んで禅語において特に目立つのは、具体的、個別的、感覚的、日常的なものや事をあらわす言葉が実に多いことである。しかもそれが、他の宗教や思想ならば概念的あるいは精神的形象による表現を用いる場合に使われている。人間本質といわずに、本分の田地。主体といわずに、屋裏の主人公。師の精神といわずに、先師の㬠皮肉。慈愛の働きといわずに、合水和泥（おぼ

れるものを救わんとして自分も水にとび込み泥にまみれること）。遍歴修行者といわずに、雲水。自己を捨てるといわずに、懸崖に手を撒す。もう一つ別次元をもつ事（エリアーデの「宗教」の定義）といわずに、「また、風に別調のうちに吹かる。」更にあるいは「堅固法身」を問われて、「山花開いて錦に似たり、澗水湛えて藍の如し」と応える。ほとんど無数の例をあげて行き得るであろう。禅がこのような言葉を使う場合、事柄の把握と主体のあり方においてどういう事が起っているのであろうか。これは、一般に指摘されるように具象的直観的把握を好む中国人の思考様式と関係があるのは勿論であるが、禅は更にその傾向を徹底しつつ禅自身の表現に換骨奪胎して行ったといい得る。しかもそれを徹底し得たのは、却っていわゆる中国的思考様式とは異質的ともいえる「空」ないし「無」という仏教の根本語の体得の故であったと思われる。通常具象的直観的な言語表現に密着した思考においては特殊な形象から離れられず普遍者の自覚に欠けるといわれるのであるが、禅の場合は、いわゆる有の一般者をもう一つ破り包む無の一般者へと徹底しつつ（この面は(1)の否定辞に表現されている徹底的な捨象）、有の一般者を破り越える故にこそ個的な具象具体に急転直下し、通常の具象的思考の次元を更に下方に突破して感覚の末端までが全真の具体的尖端となり得るのである（「無」への急上昇の自由を失うことなく）。禅は例えば「無」によって一切を奪いつくしておいて突然今度はその「無」（字）をちょいとつまんでわしの掌にのせてみよと要求する。このような所に禅が問題の具象具体的表現を使う根拠、禅の事柄がそのような表現、事の言葉を要求する根拠がある。この種の言葉を禅に即して理解するためにはしかし、そこでちょいとつまむものが「無」である点をも同時に注意しなければならない。禅の表現が手でグッとつかんで出すような具体性をもつと同時に、つかんだ時に既につかんだものを離しているようなアッサリしたところをもっているのはその故である。また、或る古徳は「如何なるか是れ三宝（仏法僧）」と問われて「禾、粟、豆」と応えたという。これも単に具体的現実的表現とだけ見ては充分ではない。仏を問われて超仏無仏、法を問われて三界無法、さきに無窮の否定といったそのような方向がある故にこそ、その方向のいわば急逆流としての端的な具

体なのである。だから「柳は緑、花は紅」というような言葉になってありのままに具体化した「無」は、正にその具体自明の世界で、単なる経験主義者や現実家を唖然と混乱せしめるような仕方で——即ち「柳は緑ならず、花は紅ならず」というような言葉となって——いつでも再び働き出すことが出来るのである。これは、現実から背後世界に一歩も退かずに、却って現実を現実的に破って出るという仕方である。面と向って「老僧は舌なし、説法などしたことはない」という。相手が「それは嘘出鱈目だ」というと、「舌がないのにどうして嘘などいう事が出来よう」と応える。以上、いわゆる具体的具象的言語表現が用いられる禅的な根拠と、そのような言葉を受取る場合の注意とを述べた。以下このような言語表現のうちからその表現機能に応じて小類型を四つとり出しておきたい。

(i) 例えば掛搭(かとう)という言葉。これは雲水が修行のため禅堂に入り或る期間滞在することをいうが、文字通りには搭鉤(とうこう)(ものをつりかけるかぎ)に掛けること。禅堂に入った雲水はまず定められた搭鉤に自分の道具をひとまとめにして掛けることになっている。してみると、掛搭という如き言葉を生み出しそれを使う主体は、或る行為聯関ないし出来事の複合的全体をその一部をなす特定の具体的なしかもごく単純なものをあらわす言葉で総括するわけである。一隅の具体をあげてその点で全体を総括して表現するのである。揚眉瞬目、阿屎送尿という言葉でわれわれの一挙手一投足あらゆる行為行動を総括し、牆壁瓦礫という言葉で世界万物を総括する。その際、既にこれらの例によく示されているように全体を総括するその具体的一部として多くの場合、全体の聯関のうちでは意義の比重の上でむしろほとんど無意味に近いような一部——ものを掛けるとか、瞬きとか、瓦片とか——がとりあげられる点が特徴的である。それは禅が「無」への徹底、「無」意味へのすりあげの故に、何らかの意義づけからはこぼれるような無意味なものにまで具現し得ることと結びついているであろう。外からはイローニッシュな程に具体的と見える所以である。

(ii) 懸崖撒手(けんがいにてをさっす)(がけっぷちに手だけでぶらさがっているその手を離す)——この言葉で自己を放下することを言う。抽釘抜楔(ていをぬきけつをぬく)(ささっている釘やくさびを抜き取る)——この言葉で学人の苦悩や迷妄を除き去る師家のすぐれ

た接得の働きを言う。さきの（ｉ）の例は事実全体の一部をなしている一具体で全体を総括した表現であったが、ここでは通常の経験的意味で、事実崖縁で手を離すのではない。事実釘を抜くのではない。これらの表現は一応比喩的と云える。それがあらわそうとする事柄は別な概念的説明的な言葉でも言えるわけであるが（今、私が説明したように）、禅はそれを避けてむしろ引用の如き表現をとる。それは単に修辞上比喩を好むのではない。事をわかり易くするための比喩でもない。事のリアリティにかかわる問題である。懸崖撒手の意味を開くと、「(a)懸崖撒手る如くに、(b)思い切って自己を捨てる」となるであろう。(b)の「自己を捨てる」という表現は（実はこの「捨てる」という言葉も既にいわゆるメタファーであるが今はこの点には触れない）、人間のあり方としての精神的態度をあらわす。しかし(b)だけではそれが精神的な意味であるが故に却って事柄が薄められ表現の力が弱くなる。それに対して「(a)の如くに(b)」と言われた場合、(a)の示す具体的事実性が「の如くに」を伝って(b)の示す事柄に移されて来る。（一般に、事柄自体がその構造に於て既にわかり易い場合にもよく比喩がつかわれるのはこの事実性の移入のためである。比喩に於けるこのような具体的事実性の移入を禅も活用するのである。）他面しかし「(a)の如くに(b)」では(a)の事実性が比喩性へと弱められて来る。そこで「(a)の如くに(b)」という比喩的指示聯関を表面に含んだ言葉から「の如くに(b)」が切捨てられて(a)だけになったものが懸崖撒手とか抽釘抜楔とかいう表現である。意味の部分が切捨てられたわけである。(a)だけになったこの表現には最早比喩的聯関は全くあらわれていない。「自己を捨てること」という(b)をわれわれが別に意味として考える時に、懸崖撒手という言葉は比喩の機能を働くといえるわけであるが、その際も、懸崖撒手という言葉自体は最早比喩の言葉ではなく事実の事実性を示すだけである故に、それだけにこの言葉によって言おうとする(b)の事柄に強い具体的事実性を与え得ることになり、比喩にもともと含まれている具体的事実性の移入の働きが比喩の枠を破って強く遂行されるのである。このような言葉を語り乃至は聞く主体は、実際、その都度にその意味として別に(b)を考えるのではない。(a)からそこに直接表現されていない(b)へと理解して行く（この方向では所謂寓意と

なるであろう）のではない。最早(a)は比喩として(b)を意味するのではなく、(a)によって直ちに(a)の示す事実の世界に直接し、そこで(b)の遂行の事実上のモデルに直接触れるのである。このような言葉は禅に非常に多い。例えば「吹毛剣」（吹きつけた毛が切れる程の利剣）という「事実の言葉」で知慧のことを言う。これに対して「知慧の利剣」というばこの「剣」が比喩である事（剣の如き知慧）が言葉の上にも表われている。「吹毛剣」は剣の如き知慧というのではない。剣の剣としての事実性をあらわすままで知慧の表現なのである。「万里無寸草の処」（相対的な考えをすて去った無相の境地と説明されている）。「馬と作って東家を去り、驢となって西家に入る」（道人の用処は自由無礙、立処に真を行ずと説明されている）。

以上（i）（ii）は言葉の使い方そのものとしては必ずしも禅に固有なものではなく、他の文化諸領域に於てのみならず日常語に於ても見出されるものであるが、しかし禅で非常によく用いられ、そしてそのように用いられるところに禅の特徴が既に充分あらわれている、以下の二類型は禅の禅的な具象的表現という事が出来よう。

（iii）「虚空咲って点頭す（おじぎする）。「鉄樹花開く」、「露柱懐胎」（丸柱が子を孕んだ）、「仏殿に騎って山門を出去る」、「亀毛は長く、兎角は短し」等々。これらは「本分の機語」といわれ、無心無作の妙用をあらわすとされている。これ等の句はどれも、そこで用いられている一語一語すべて具体的な事の言葉であって非常に具体的具象的印象を与えつつ、しかしそれらの語の組合せが表わそうとする事は、通常の具体に慣れているわれわれの現実感を全く攪乱する如きものであり、背理やノンセンスや不可能事そのものの具象のように見える。これらの言葉が何を表わそうとしているのか言葉からはわからない。例えば「花が笑い、草がおじぎする」といえばこれは擬人化的比喩であり――花ないし草に笑ないしおじぎとの有形の類同性がその場合見られるから――従ってこの言葉はわかるが、しかし「虚空咲って点頭す」という言葉は比喩的指示聯関の通用する領域をこえている。比喩の場合は、それによって比喩的に表現されている事柄は別の言葉で言い換えられ、その言い換えがまた比喩の説明解釈になるわけであるが、「虚

空咲って点頭す」とは何の事か別の言葉に移して説明することは出来ない。この言葉はその字義通りではない或るものをあらわしているが、――いい換えれば、この言葉のあらわそうとするものはこの言葉ではあらわせないが、しかもその或るものはこの言葉によってのみ且つこの言葉としてのみあらわし得る。その意味で比喩ではなく象徴の言葉、無心無作の妙用の象徴と一応いい得る。一応といったのは、言葉からその或るものを見る方向では象徴であらざるを得ないが、しかし当人自身がその或るものである人がこのような言葉を語るその現場では、その言葉はその或るもの――というより当人にとってはっきりしたこのもの（者箇）の作き、それもごく自然な作き――の直接端的な活写であり、象徴ということではないからである。そして当人自身がその或るものである場合は自由に言葉を換え得る。例えば「虚突咲って点頭す」とは「露柱懐胎」という事だと。しかしこれは説明ではない。

(iv)「各々眉毛眼上に横う。」「昨夜三更月窓に到る。」「落花流水甚だ茫々。」「春来って草おのずから生ず。」これらの自明自然な言葉は現成天真の妙景とか現成底の風光、あるいは本地の風光をあらわすとされている。これに類する言葉が禅では非常に多いが、それが本地の風光だといわれる以上、一見そう見えるが如く客観的事実の叙述や自然の叙景にすぎないのではない。しかしまた、別に寓意を含んでいるのでもなく、何か或るものを象徴しているのでもない。これらの言葉は正にその言葉があらわすままのものを如実にあらわしているのである。そしてその際肝要な点は、そこにあらわされているものには言葉を発する側の自己が陽にも陰にも全くさしはさまれていないことである。ということは、これらの言葉は主体が自己を真に無にしたところで語られているということ、ありのままに「主山は高く、按山は低し」が自己の無の光景だという事である。一応いわゆる無心の表現といってもいい。このような言葉を、一方経験的客観的事実性でもなく他方象徴性でもなく、それらと特に区別して如是性の言葉と呼んでおきたい。この事態そのものに就いては第一巻拙論で、「薔薇が咲いている」のは「私の無私の事」だという言い方で少し説明しておいたのでここでは省略する。この問題は禅の言葉の理解にとって決定的な点なので別の機会に詳論したいと思

っているが、問題の性質を暗示するために附け加えてみると、例えばヴェルレーヌの著名な詩の一節「巷に雨の降る如く、我が心にも雨ぞ降る」(上田敏訳)、この詩句があらわしているものをもし「巷に雨降る」という言葉だけに切りつめ得た場合(「我が心にも雨ぞ降る」へ縮めるのとは逆方向)、その表現の主体と世界に何が起るかという問題である。あるいは「鳥はわれらを貫いて(私達の中を横ぎって)静かに飛ぶ」とリルケの或る詩はいう(「世界内面空間」の考え方)。もしほんとうにそうであるとすれば、「鳥飛ぶ」とだけいえば、そこには、鳥の飛ぶことによって事実私を貫ぬかれた私が、その表現の現場でそのまま――私のことを全然表現しないだけそれだけ――現われているといえないかという問題ともいえる。

(3) 「文」をなす禅の言葉で目立ち従ってまたよく注目される特徴的な構文としてまず(a)「山は是れ山」、(b)「山は山に非ず」の二つの型をあげることが出来よう。(a)は同一律の実習の如く、(b)はそれに矛盾して矛盾律の廃棄の如く見えるが、両者は実は同じ一つの事をあらわしており、その一つの事と一になったところから順逆自由に両重の言表に出たものである。その一つの事とは、山のことではない。人間が対象的に山のことを語っているのではない。そうではなくて――「薔薇、おお!」をもう一度援用してみると――その「おお!」の事である。薔薇もなくわれもないその主客を絶した「おお!」が言葉に開かれる時、即ち「おお!」が「おお!」を語る時、「薔薇は薔薇なり」と「薔薇は薔薇に非ず」との両重の言表にならざるを得ないのである。それは、一方「おお!」と無心になったそこに薔薇が薔薇自身を開き出し全開露現することである――それが「薔薇は薔薇なり」という言葉である。と同時に他方、そういうことが言えるのは「おお!」からであるがしかし「薔薇は薔薇なり」と言う時その分節性には正に「おお!」から離れる方向がある故に(離れると主客対立の上での薔薇に対する述語づけとなってしまう)、「おお!」はその分節の内に否定となって突入して(それは即ち「おお!」から離れない人の自由である)分節に「おお!」への還帰の方向を与えておく――それが「薔薇は薔薇に非ず」という言葉である。(なおこの問題は別の聯関に於て第一巻拙論で少し

触れた。殊に一九九、二〇〇頁参照。）この両重の相即そのものをあらわすと、大拙先生が「即非の論理」といわれた「AはAに非ず、故に是をAと名づく」という言表になる。これに就いては様々な仕方で解説されているのでここでは省略する。ただ次の点だけを問題にしておきたい。即ち、たとえ即非の論理であっても理がむき出しに出ている語句は未だ必ずしも禅の言葉として適切充分ではない――もちろん理を昧ましてはならず、また時に応じてわざわざ不適切不充分な言葉を用い得るのも禅の自由ではあるが。理の表われた言葉ではなく（理の筋目をたどる思惟の歩みが事の内へと没蹤跡して）事において即事に即非せしめる如き言葉、その言葉として即非の出来事が起るような言葉が禅の禅的な語句となる。そしてそのような語句は（i）「即非」の「即」の面が事の表に出されているか、（ii）「非」の面が事の表に出されているか、（iii）両面の本来の互入が「即非」ということももう一つ消されたような仕方であらわされているか、によって一応三つの型に分けることが出来るであろう。（i）「AはAなり」という理が事のうちに没蹤跡したような「即」の事をあらわす言葉。「水は自ら茫々、花は自ら紅。」「眼横鼻直。」「南山は雲、北山は雨。」（ii）「AはAならず」という「非」理が没蹤跡して「非」の出来事をあらわす言葉。「人橋上より過ぐれば、橋は流れて水は流れず。」「空手にして鋤頭を把り、歩行して水牛に騎る。」「石女夜児を生ず。」「柱杖子、乾坤を呑む。」「南山に鼓を打てば北山に舞う。」「張公酒を喫すれば、李公酔う。」以上二つの型は、そのいずれもが他方の型を見えざる仕方で（即ちその事としては）既に含んでいるのであるが、表現されたところだけでは前者は平穏無事にすぎ後者は突飛奇矯にすぎる――もちろん平穏も平穏ならず突飛も突飛ならずとはいえ。それに対して第三に、例えば、（iii）「百花春至って誰が為にか開く。」「好雪片々、別処に落ちず。」等の言葉。（ii）ではいわば粗大露骨、荒つぽい仕方で「非」せしめられていたその事が、ここでは「誰が為にか」とか「別処に落ちず」というような言葉になっている。これらの言葉は一方、「百花春至って開く」ないし「好雪片々」（これだけとると（i）の型）の「即」の無事を乱すものではない。ただそこに一点のニュアンスを置いたのみである。このニュアンスはこの言葉を発する当人の自受法楽であ

る。と同時に他方「誰が為にか」「別処に落ちず」というそのニュアンスは他に対しては目に見えない鋭利巨大な釣針の如く、かくれた起爆装置の如く、一旦ひっかかったら大爆発し「百花春至開」も「好雪片々」もふっとんでしまう。空中の雪を指して「好雪片々、別処に落ちず」と言う龐居士に対して「いずれの処にか落在す」と問うて出た全禅客に居士はすかさず平手打をくらわせたのであった。「別処に落ちず」とはこのように爆発する出来事を未発に含んだ言葉であり（その意味で(i)の型から(ii)の型への運動をあらわす）、同時にまたそのように爆発した出来事を跡形なく「好雪片々」へ収めて行く言葉である（この意味では(ii)の型から(i)の型への逆運動をあらわす）。つまり、この言葉は(i)と(ii)の間の自由な運動をその運動以前の形であらわしている。(i)の型、(ii)の型共に表現された所でみるとやはり一種の固定であらざるを得ない。(ii)の場合ならば、いわゆる逆説が逆説として露骨に表現されている。それだけに(i)(ii)はいわゆる「禅的な型」にはまった表現にも堕し易く、従ってまた模倣され得る文型である。それに対して「誰が為にか」という問の形、「別処に落ちず」という非他性 (non-aliud) の形は、表現の固定性を脱してあるいは「即」にでもあるいは「非」にでも自由に動き得る流動的二義性を、しかも二義性としてではなく、含んでいる。以上、言表の三つの型を一応分けてあげてみたが、禅はいずれの型をも自由に使い得なければならぬ。或る時は(i)の型で現成底平常底の世界を建立し、或る時は(ii)の型で粗大露骨な仕方で世界をかき廻し、世界をねじ曲げねじ切り、自ら自由を楽しみつつ且つ聞く者に旧来の意識の悪習慣を断ち切り悪存在を捨てる機縁を与え得なければならない。しかし(iii)の型の言葉を発し得なければ禅としてはほんとうではないであろう。ところで禅の言葉は仮に立てたこの三類型につきるものではない。というよりむしろ禅の言葉はほんとうは一句一句皆根源的個性である。「始は芳草に随って去り、また落花を逐うて回(かえ)る。」「対するに堪えたり暮雲の帰って未だ合せざるに。遠山無限碧層々。」「他の癡聖人を傭うて、雪を担うて共に井を塡(うず)む。」

「文」をなす禅の言葉に関係してもう一つ注目しておきたい事がある。「山は山である」ということも出来、反対に

「山は山でない」ということも出来るとすれば、結局どういってもいいのか、一体命題の真は何処に置かれるのかという疑問が出されるであろう。Aといったかと思うとAならずという。禅は何をいい出すかわからぬ。「南宗不可測」と評される。それに対して禅はいう。「見性者」ならばAといってもよく、Aでないといってもいい。「未だ見性ざる人」はAといっても駄目、Aでないといっても駄目だと（『頓悟要門論』）。してみると命題に真を与えるものは、その命題に構文として内在する論理性でもなく、また構文や言語表現がそれとしてリアリティの構造に対応しているかどうかでもない。この事を側面から明らかにするために、キリスト教の場合の一例をあげてみると、東西両教会の分裂の機縁になった Filioque（「および御子から」）論争がある。即ち聖霊が「御父から」発出するという定式に対する、「御父からおよび御子から」発出するという定式の論争、「および御子から」をつけ加えるかどうかの問題であった。このような言語表現の定式についてそのいずれが真であるかに関してあくまで争われるのは、その言語表現の定式を構成する構文や用語にリアルに対応する構造を究極のリアリティ——この場合には神——がもっていると考え、且つまた一定の定式を定めることによって人間主体の絶対者へのかかわり方を決定的に規制することになると考えるからであろう。それに対して禅での一例。法常は師の馬祖の下で「即心即仏」という言葉をもらって苦心し省悟した後、大梅山に隠居し悟りを養っていた。或る日馬祖が法常の様子を見るために使いをやった時のことである。使いは法常に馬祖の近況をたずねられて、「近頃は非心非仏と言っておられます」と答えたがそれに対して法常曰く、「あのおいぼれめ、いい加減な事を言ってあいかわらず人を迷わせているわい。わしはあくまで即心即仏だ」。使いは帰ってこの言葉を馬祖に報告したが、馬祖曰く、「梅子熟せり」（法常は大梅山に住んでいた）と。非心非仏という言葉が言葉として出鱈目なのではなく、即心即仏という言葉が言葉として真なのでもない。機に即して「わしはあくまで即心即仏だ」という言葉を発し得る人が真なのであり、「梅子熟せり」と言い得る人が真なのである。禅はこのように、語られた言葉にではなく、言葉を発する主体の見性如何に言葉の真を置く。といってもしかし小論で見て来たように、

見性自体根源的な「言葉の出来事」である。自己の絶後再蘇となる仕方での「言葉から出て、言葉へ出る」運動であった。禅の言葉はこの運動のその都度の根源的反復として発せられて来るのである。「言葉から出て、言葉へ出る」この運動は、「心は言語を離るるにも非ず、言語を離れざるにも非ず」という言葉への自由な二義性をもつ故に、禅によって発せられた言表の上にもその二義性が色々形を変えて現われて来る。例えば「山は山なり」と言うその当人が「山は山に非ず」と言い得る限り（あるいはまたその逆）、それぞれの言表が——人の真の全表現となるのである。しかしこのようにAと非Aの二つの言表の関係でみる事自体、既に定式化を含んでいる。定式的表現への固定をさける禅は、表現の定式化を含まざるを得ないような哲学的神学的論述や一方向的な宣教的説教を言葉の本場としない（これが「不立文字」ということである）。禅にとって、言葉からの自由と言葉への自由との生ける相即の本場は「問答」および「詩」である。「問答」は言葉の交換の現在における「人と人」の緊張した磁場の故に、「詩」はそれを包み浸透する沈黙の深さの故に、いずれも言葉の概念的命題的固定を許さず、しかも別種の意味でのぴったりした言葉を厳しく要求するからである。「問答」および「詩」が禅においてどのような「言葉の出来事」であるかの究明が肝要になって来るわけである。小論も実はそのための一準備だったのである。

以上小論は、禅の言葉が何処から発せられて来るかという方向で、「禅と言葉」の問題を特に限って「根源語とその分節」として見ようとした試みである。

正法眼蔵

山田霊林

『正法眼蔵』は日本曹洞宗の開祖、大本山永平寺開山、道元禅師（一二〇〇－五三）の親著である。纂輯が一様でなく、九十五巻本・七十五巻本・六十巻本等々がある。

七十五巻本は禅師が晩年に自ら整理し序列をつけて纂輯されたものであることが観ぜられる。六十巻本は永平寺五代の義雲禅師が纂輯されたもので、各巻に称讃の偈頌が付けてある。九十五巻本は道元禅師五百五十年大遠忌の報恩記念に彫刻出版いたされたものである。

道元禅師は藤原一門の貴公子で、幼少のときから聡明叡智で神童の誉あり、純情敏感、明察果断、しこうして烈々たる菩提心を内に蔵する菩薩子であった。

文章詩歌、また他の追随を許さざるものあり、その仮名書き『正法眼蔵』九十五巻は古今その類を見ずという定評がある。漢字の文書、韻文また人の称するところにして、『永平広録』、『学道用心集』、『清規（しんぎ）』、『宝慶記』等々がある。

これを要するに、禅師親述の書は悠久の過去の過去際より永遠の未来の未来際をつくして通徹する宗教的大生命の書である。あらゆる時代のあらゆる社会に、生き生きて栄えゆく人間の真実態の内観自証そのものである。

『正法眼蔵』の全巻を掲げることはもちろんあたえられた紙数でできることでない。よって古来特に愛読された数巻を選び、その中の適当と思われる章句を掲げて、註解し講述するにとどめる。

＊

諸仏如来、ともに妙法を単伝して、阿耨菩提（あのくぼだい）を証するに、最上無為（むい）の妙術あり。

これただ、ほとけ仏にさづけて、よこしまなることなきは、すなはち自受用三昧、その標準なり。
この三昧に遊化するに、端坐、参禅を正門とせり。（弁道話）

○妙法＝正法。大宇宙のありのままの真実態。人間の悪知悪覚に惑わされない如実の万象。○阿耨菩提＝阿耨多羅三藐三菩提の略語、無上正等正覚、無上道、無上覚、無上智などと訳す。真実の自己そのもののこと。○無為＝法爾自然のはたらき。○自受用三昧＝自分自身の本然のはたらき。○遊化＝幼児の遊び戯れのごとき任運無礙なる言動。

この一文は道元禅師『正法眼蔵』九十五巻本の第一巻の冒頭である。禅師が釈尊五十一世の正嫡として祖位に列し、禅道仏法を正伝して日本に帰られたのが二十八歳の年であった。その年『普勧坐禅儀』を撰述し、老若男女をわかたず、利人鈍者をわかたず、いずれの時代いずれの社会のいかなる人々でも、等しく学び等しく修して、人生の真実義に徹し安心決定して、健康に仕合せに、日に新たに日に新たに意義ぶかく、永劫に生き生きて行かれる最上無為の妙術・無上道、それが端坐である参禅である三昧であることを的示いたされた。かくて禅師三十二歳の中秋の日に及びて、禅道仏法を直指し、最上無為の妙術をいかなる人々にも即刻その場で体得せしめるところの端坐を行ぜしめる親言親語は、漢文態でなく、和文かな書き態をもってなすべきであることを痛感いたされた。敢然として和文かな書き態によりて親述いたされた最初の書が、『正法眼蔵』「弁道話」である。

「弁道話」の冒頭に、「諸仏如来ともに云々」とあるこの一文によって、道元禅師は禅師自身の宗教のすべてを、的確に明示いたされていることが観ぜられる。禅師は禅師自身の宗教的内観自証を親述するに、「仏がたはかくかくのおかたである。仏の御子たる人間の真実一路はかくかくであるべきである」という親語をもっていたされている。禅師は「仏から仏へ祖師から祖師へ、しかして自分自身へと正伝し来れる大宇宙の大生命、その大生命の発動としての自分自身が、いかにあるべきかを徹底的に信証していれらる」ことが承当（ぴったり納得）できる。

ここの一文は、読んで文義を探るよりも、「端坐、参禅を正門とせり」とあるその端坐の実践をいたすことが、禅

師の真意にかなうものである。禅師が『正法眼蔵』「生死」のなかに示されている親語にあるように「ただわが身をも心をも、はなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき」おのずから身の構えが端正になる、呼吸の構えが端正になる、心の構えが端正になる。仏の御いのち、仏の智慧、慈悲、神通がそこに現われる。自分自身は、ちからをもいれず、こころをもついやさずして、その時その場でそのあるべきように、健かに生き生きてゆくことができるとある。

これが本当の「端坐」である。端坐のところはそれがそのまま「参禅」そのものであり、「自受用三昧」そのものである。

*

しるべし、われらはもとより、無上菩提かけたるにあらず。とこしなへに受用すといへども、承当することをえざるゆゑに、みだりに知見をおこすことをならひとして、これを物とおもふによりて、大道いたづらに蹉過す。この知見によりて空華まちまちなり。あるひは十二輪転、二十五有の境界とおもひ、三乗、五乗、有仏、無仏の見つくることとなし。この知見をならふて、仏法修行の正道とおもふべからず。

しかあるを、いまはまさしく仏印によりて万事を放下し、一向に坐禅するとき、迷悟情量のほとりをこえて、凡聖のみちにかかはらず、すみやかに格外に逍遥し、大菩提を受用するなり。（弁道話）

○知見＝人間の浅薄な思慮分別による見解のこと。○空華＝めばな。眼に疾患あるとき花びらのようなものが眼先きにちらつくことがある。それをいう。○十二輪転＝十二因縁ともいう。人間が過去世の業によって現世に生れて業報を受け、それがまた原因になって来世に生れて苦労する。その経路を区分して諭すに、十二の項目をもってするもの。無明（煩悩）・行（業）・識（入胎の一念）・名色（胎内で芽生える心と身）・六処（胎内で発育する眼耳鼻舌身意の芽生え）・触（出胎して外界のものに触れる）・受（苦楽を感受する）・愛（愛する、欲求する）・取（貪る執著する）・有（業力）・生（業力の発動）・老死（老衰

し死去する)。〇二十五有＝人間が生息する場所を大きく分けて、欲界・色界・無色界の三界とする。さらに欲界を十四に区分し、色界を七つに区分し、無色界を四つに区分する。集計すると二十五有となる。有とは有り場所の意。〇三乗＝声聞乗(仏の説法の声を親しく聞き、それを乗り物として苦悩の此岸から安楽の彼岸に渡ること)。縁覚乗(世の中の衰亡の相を観じて俗情を清算し、常楽の国土を覚醒すること)。菩薩乗(仏の大慈悲心を乗り物として浄妙安楽の生活を実現すること)。〇五乗＝菩薩乗・縁覚乗・声聞乗、これらの三乗を学ぶことができなくても、人間は人間以下に堕落することのないために、学ばねばならない道がある、これを人間乗という。さらに人間のなかでの人間と称せられる道を学ぶべきである、それが天乗であると諭す。要約して五乗という。〇仏印＝仏のお姿。仏の御心の象徴。

ここの一文は、「弁道話」の冒頭に「諸仏如来ともに、妙法を単伝し阿耨菩提を証するに、云々」とあるそこの解明でもあり体究(体験)でもあり礼讃でもある。

「妙法を単伝し」とある「妙法」とは、大宇宙の真実態そのもののことである。人間は、誰しも生れながらに持っているところの清純な直観力そのものになりきるとき(なりきる方法は端坐である)、その人はすでに妙法そのものとなっている。妙法そのものとなるとき、その人は阿耨菩提そのものである。無上菩提そのものである。真実の自己そのものである。そのときの感激・覚醒・禅心・禅機、それは親しくその地に到り得た人のみの内観であり、自証である。

ただしその地に到り得ず、阿耨菩提(真実の自己)を内観し得ず自証し得ずにいても、たとえば世の人々が自分自身の生命に全く気付かずにいても、自分自身の生命がそれがために欠損するのなんのということがなく、生命の機用(はたらき)によって生息し得ているように、人間は誰でも、自分の阿耨菩提(真実の自己)に全く気付かないでいても、真実の自己のおかげで生息しているのである。

ここの趣きを禅師は体究して、「われらはもとより、無上菩提かけたるにあらず。とこしなへに受用すといへども、云々」と解明いたされている。

そして禅師はその解明語について、「承当(じょうとう)することを得ざる故に」、皮相浅薄な思慮分別を恣にして、空中楼閣のごときものをでっちあげて、「これを物と思ふによりて」素晴らしい大発見のごとくに思うて慢心に陥るために、そこに滅茶苦茶な事態を惹き起してしまうことになる。

誡しむべきは皮相浅薄の思慮分別である。思慮分別に渉れば渉るほど、めばなが乱れ散る。めばなと真実の教理教条とが混乱してしまう。そういうことをあらしめてはならぬ。禅道仏法で体究するところの十二因縁・三界二十五有ないし三乗・五乗・有仏・無仏の境界は、思慮分別などによっては、その片鱗をだも窺うことができぬ。思慮分別を弄することをもって、仏法の正修行であるとするがごとき過誤に陥ってはならないのである。

禅師はかくのごとく厳しく諭(さと)し来って、ここでさらに語を新たにして申される。――わたしは思うてここに至るごとに、何とも申しようのない感激に満たされる。わたしは三世十方の諸仏如来がおひとかたの例外もなく、ひたすらに致された端坐・参禅を正伝している。諸仏如来のそれのごとく、身構えを端正にすると身の調子・呼吸の調子・心の調子、すべてが純一無雑な大調和そのものとなる――と。

禅師はさらに語を新たにして「迷悟情量のほとりをこえて、凡聖のみちにかかはらず、すみやかに格外に逍遙し、大菩提を受用するなり」と絶讃いたされている。

禅師の『正法眼蔵』「仏性」のなかに、禅道仏法の第十四祖、龍樹尊者が弟子たちのために、提唱された或る日のことが、詳細に記されている。

龍樹尊者の提唱に感動した弟子たちが、合掌礼仰しつつ尊者の高座を仰ぎ見ると、龍樹尊者の相(すがた)がそこに無かった。高座の上には大きなまんまるい珠が輝いていた、そしておおらかな澄み透った音声がそこから聞えるのみであった。弟子たちはこの摩訶不可思議事にただ茫然たるのみであったが、弟子のなかでの大弟子カナダイバは、聖感にうるむ声を放って解明をした。その解明は禅道仏法の承当者でなくてはできない素晴らしいものであったことを、『正法眼

蔵』「仏性」のなかに懇ろに提示いたされている。
高座の上に龍樹尊者の相が無くてうるわしい珠が輝いていたというそれは、龍樹尊者が端坐により参禅により三昧によって、純一無雑の大調和態そのものになっていられるそれが、弟子たちに直感されたのである。高座の上に端坐していられるその内観自証を提唱いたされるそのとき、一言を発せられればその一言が、またたきをされればそのまたたきが、手をあげられればその手が、ないし、どういうことを見、どういうことを聞き、どういうことを思われても、それがことごとく純一無雑の大調和態そのものの荘厳となり光明となり、そしてそれがあらゆる人々の聖感となり、その聖感のなかにあらゆる人々が純一無雑の大調和態そのものであったのである。それは空想でもなく夢想でもない。端坐するところに誰でも現証いたされるのであると、禅師はこれを諭しつづけていられる。
迷悟の情量も凡聖の沙汰もことごとくが、大宇宙大の宝珠の光明として聖感いたされる、そういう偉大な端坐・参禅・自受用三昧（仏の御子としてまさにあるべき真実の自主的生活）が営まれるのである。

＊

諸法の仏法なる時節、すなはち迷悟あり、修行あり。生あり、死あり。諸仏あり、衆生あり。
万法ともに、われにあらざる時節、まどひなく、さとりなく、諸仏なく、衆生なく、生なく、滅なし。
仏道もとより豊倹より跳出せるゆゑに、生滅あり、迷悟あり、生仏あり。
しかもかくのごとくなりといへども、華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり。（現成公案）

○諸法＝いろいろさまざまのもの。大宇宙のありとあらゆるものもの。○われにあらざる時節＝縁生にあらざる一物も一事も無いことを徹底的に体究し得た時のこと。われとは、我見・我慢・我利・我欲などいうその「我」のことである。仏教的でない人は「我」の実在を主張することが多いが、仏教では「無我」を提示する。「我」とは常恒的・同一的・気随気儘的の自己ということで妄見である。○豊倹＝ほうふだとか、つましいとかいうこと。○跳出＝拘束されないこと。

ここに掲げた一文は、『正法眼蔵』「現成公案」の冒頭の文である。『正法眼蔵』「弁道話」は九十五巻本の第一巻で、道元禅師が和文かな書の撰述の真最初のものであり、『正法眼蔵』「現成公案」は七十五巻本の第一巻で、数多くの撰述の中から七十五巻を選び出し、序列をつけて纂輯いたされたものの第一巻で、序文的性格をもっていることが、内容の上からも確言し得るものである。

禅師はその劈頭において、「諸法の仏法なる時節」と「万法、ともに、われにあらざる時節」とを列べあげ、それについで「仏道もとより、豊倹より跳出せるゆゑに」と提示しもって、禅道仏法者の現実生活の内観自証が、いかにあるべきかを、明確に懇切に的示いたされたのである。

禅師のこの的示を読みながら、ふと思い出したのであるが、明治時代の仏教界に、いや明治時代の日本民族の実際生活に、偉大な宗教的基盤を与えた傑物に、大内青巒という人がある。ついこの間この人の伝記を検討しなければならないことがあって、いろいろ見ていると、青巒のその活動の推進力が「三信・三行」という体究であることがわかった。

三信とはつまるところ、一如の世界と縁起の世界と感応の世界との体究信証であり、三行とは秩序と道法と事業との確保行取であった。

道元禅師が「諸法の仏法なる時節」と内観自証されているそれを、青巒は一如の世界と体究信証し、道元禅師が「万法ともにわれにあらざる時節」と内観自証されているそれを、青巒は縁起の世界と体究信証し、道元禅師が「仏道は豊倹より跳出せるゆゑに」と内観自証されているそれを、青巒は感応の世界と体究信証していられるのであることが、しみじみと感じられた。

「諸法の仏法なる時節」とは、仏の大智・大慈・神通によって、大宇宙を念想いたすその時のことである。その時には大宇宙のありとあらゆるものことごとくが、日月星辰・山川草木・禽獣虫魚、ないしは人間の思わく、はからい、

夢も幻も何もかも、善人悪人・老若男女・病気健康・出生入死・一切合切そのあるがままにおいて、それぞれ存在意義があり、それぞれのその機用によって、大宇宙協同態を現成せしめているのであることが、内観自証いたされて、礼仰讃歎、禅喜法悦、何とも申し述べようのない聖感に満たされる。

「万法ともにわれにあらざる時節」とは、大宇宙協同態について、ないしその森々羅列の万象等その何れの一つについて、これを見るも、ことごとく皆これ一瞬一瞬の現成であって、これをわれら自身の心事について見るも、前念には仏菩薩のごとく柔軟であり、後念には悪鬼羅刹のごとく硬直する、一分一秒といえども同一態を持続することが許されない、絶えず推移し絶えず変化する、生成もするが衰滅もする。常恒的であり同一的であり気随気儘的であるものは、大宇宙のどこにもない。こういう厳しい現実というものを、徹底的に内観自証しているべきことを、禅師は諭されるのである。

これを要するに「諸法の仏法なる時節」とは宗教的感激の世界であり、「万法ともにわれにあらざる時節」とは冷厳な現実の世界である。禅道仏法者の生活は、右にいう感激の世界と冷厳の世界とを、一枚の紙の裏表と体究し内観し自証して、よどみなく進暢するところに営まれる生活である。

「仏道もとより豊倹より跳出せるゆゑに」とは、禅道仏法者の実践生活は、右にいう感激の世界と冷厳の世界とを、一枚の紙の裏表と体究し内観し自証しているから、感激のふくよかさにも、冷厳のつつましさにも拘束されず、悠々自適をたのしみつつ、堅実な足どりで善処して行く。それを、詠称いたされるのである。

「華は愛惜にちり、草は棄嫌におふるのみなり」とは、禅道仏法者の実践生活の一斑を詠出した活句である。

仏道（禅道仏法者の実践生活）は、仏の大慈悲のなかにあっての生活で、何一つ心配になることのないはずのものであり、またその生活はさらさらさらさら進み進みて窮みなきもの、硬直とか凝固とか抵抗とか紛争とかいうものの全く無いはずのものである。

しかしながらその生活は、ただの空々白々ののっぺらぼうで、山もない川もない木もない草もない、美しいものもない醜いものもない、善もない悪もない、愛恋もない憎悪もない、何もないというものでない。華も咲く、草も生える。美しい華は早く散る、好ましくない草はいよいよはびこる、ということもある。何もかも浮世の沙汰と全く同じだともいえる。がしかし断じて同じでない。

禅道仏法者がその実践生活のなかにおいて、散りゆく華をいたわる心のその美しさ。好ましからず思われつつ生えはびこる草を見るその眼ににじむ、いたわりの涙。仏菩薩でなくては、とてもこの涙はと、しみじみ感ぜしめられる。仏道に生きることは、まことに尊いことであると、道元禅師は感激していられるのである。

*

仏道をならふといふは、自己をならふなり。
自己をならふといふは、自己をわするるなり。
自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。
万法に証せらるるといふは、自己の身心、および他己の身心をして、脱落せしむるなり。
悟迹の休歇なるあり、休歇なる悟迹を長長出ならしむ。（現成公案）

○証＝証契。契り合うこと、一心同体の親しさにあること。○他己＝他の人のこと。他は他であるが、己れ自身と同じに、禅師は感ずる。よってこういう語を用うるのである。○脱落＝さらりと離脱してしまう。ねちねちしていない。○悟迹＝さとりの痕跡、臭気。○休歇＝全く見当がつかない。

禅道仏法者の実践生活、それはすでに述べた通りであるが、しかしながらそれは、つまるところ自分自身を最も健全な形において調御することである、鍛錬することである、学修することである。

自分自身を調御する・鍛錬する・学修する、その方法はいろいろさまざまあるが、禅道仏法者の致すそれは、端的

に言えば、自分自身を忘却してしまうのである。さらにいえば、無我になってしまう。無心になってしまうことである。（禅師はここに書き示されていないが、無心になる方法、無我になる妙術は、祗管打坐である、端坐である、といわれる。）

我見我執を忘却してしまう、無我になってしまう、無心になってしまうと、大宇宙のありとあらゆるものと、証契する、契り合う、一心同体の親和態をなす。

大宇宙のありとあらゆるものと証契し契り合い一心同体の親和態をなすという、そこには自分自身の身だとか心だとか、他のものの身だとか心だとかいう囚がない、確執がない、わだかまりがない。

囚・確執・わだかまりからさらりと離脱して、洒々落々、自由無礙、浄妙安楽、実に素晴らしい生活が、そこに営まれるのであるが、その素晴らしさの歎美すらも越えた至純な生活が営まれる。

至純な生活、それがよどみなく、すくすくと進暢してきわまるところがない。これが禅道仏法者のまことの生活というものである。

*

大宋宝慶元年乙酉五月一日、道元はじめて先師天童古仏を、妙高台に焼香礼拝す。

先師古仏、はじめて道元をみる。そのとき道元に指授面授するにいはく、仏仏祖祖面授の法門現成せり。

これすなはち、霊山の拈華なり、嵩山の得髄なり、黄梅の伝衣なり、洞山の面授なり。これは仏祖の眼蔵面授なり。吾屋裏のみあり、余人は夢也未見聞在なり。（面授）

○先師＝すでに逝去した師匠。○天童＝支那明州の天童山景徳寺のこと。○古仏＝高僧に対する尊称。○妙高台＝天童山景徳寺の表方丈（貴賓室）。○面授＝仏々祖々の慧命を全面的にまのあたり授けられること。○霊山＝釈尊が説法道場とされていた山。○拈華＝花を擎げる。○嵩山＝支那河南省にある名山。○得髄＝真髄を領得する。○黄梅＝支那蘄州の黄梅山。○伝衣

＝証契の印証として伝える袈裟。〇洞山＝支那筠州の洞山。

支那の南宋、宝慶元年（一二二五）乙酉五月一日であった。わたし（道元）は初めて、明州の天童山景徳寺の如浄禅師（一一六三―一二二八）を訪ねて、表方丈に上り、香をたいて相見の御拝をした。

それは全くの初相見であった。禅師は初めてわたしを御覧になったのであり、わたしも初めて禅師にお目にかかったのである。

そのとき、如浄禅師はわたしに、まことに懇ろなお声で、「なんという有りがたいことか。長い間この日の来ることを念願していた。今ここに仏々祖々面授の法門が現成した」と仰せられた。仏や祖師がたが目のあたり親しく伝え伝えて来られた仏祖の慧命の相続、禅道仏法の全面的正伝の法儀が現成したと仰せられた。

さらに如浄禅師は語をついで申された。かつて霊山で釈尊（紀元前四世紀）が拈華瞬目なされ、大迦葉が破顔微笑なされて、仏祖の慧命・禅道仏法の全面的正伝の法儀が現成したが、今その真義がここに現成した。

支那の嵩山で達磨大師（五〇〇年ころ）が神光（四八一―五九三）に「汝わが髄を得たり」といって、仏祖の慧命の全面的正伝の法儀が現成したことをお悦びになった、その法儀の真義が、今ここに現成した。

蘄州の黄梅山道場で弘忍禅師（六八八―七六一）が、樵者慧能（六三八―七一三）に、仏袈裟を伝授して、仏祖の慧命の全面的正伝の法儀が現成したことをお悦びになった、その真義が今ここに現成した。

筠州の洞山良价禅師（八〇七―六九）が雲巌禅師（？―八四一）の真を相承いたされた法儀の真義が今ここに現成した。

まことにこれは、仏々祖々の眼目そのもの、慧命そのものの全面的相続である。かくのごとき相続はわが宗門にのみあるのであって、余門の人々は夢にだに見ることも聞くことも思うこともあり得ないことである。――と如浄禅師が仰せられたことを、道元禅師は『正法眼蔵』「面授」に拝記いたされている。

仏祖の慧命の相続・禅道仏法の承当は、三十年四十年の年月をもって、すべてを捧げつくして、まっしぐらの精進努力をしても、全きを得ないというのに、

「一言いまだ領覧せず、半句いまだ会せずといふとも、師すでに裏頭より弟子をみ、弟子すでに頂𩕳より師を拝しきたれるは、正伝の面授なり。かくのごとくの面授を尊重すべきなり。」

一言半句も言葉をかわさず、ただ師匠は弟子が頭をさげて礼拝するその後頭部を見ただけ、弟子は頭をさげて師匠を伏し拝んだだけ、それだけのこと、しかもその儀において、仏祖の慧命が円かに正伝される、禅道仏法が全面的に領得いたされる。この摩訶不思議の一大事、これが素直にうなずける。この至純さが「端坐が全生活の本拠である人」にはあるのである。

＊

迦葉尊者、したしく世尊の面授を面授せり、心授せり、身授せり、眼授せり。

釈迦牟尼仏を供養恭敬、礼拝奉観したてまつれり。その粉骨砕身、いく千万変といふことをしらず。自己の面目は面目にあらず。如来の面目を面授せり。(面授)

○奉観＝まみえ奉る。高貴のおかたにお目にかかること。○粉骨砕身＝艱難辛苦の極みをつくすこと。

ここの一文は、前の項に掲げた『正法眼蔵』「面授」のなかでの親述に、引きつづいて示されている親述である。

前の項では、道元禅師が如浄禅師に、初めてお目にかかられたそのとき、初相見の法儀が今始まったばかりのそのとき、如浄禅師は歓喜にたえない御様子にて、仏祖の慧命相続の大事は完了した、真真即通・証契即通の大事が完了した、面授の一大事が円成したと仰せ下された。それが初相見の法儀が今始まったというその時においてである。なんという、わたしは仕合せ者か、といってその光景を感極った筆致で親述いたされている。

その親述に引き続いて親述いたされているのがこの一文である。大迦葉尊者が釈迦牟尼世尊から、仏祖の慧命を相

続いたされる大事が完了したのは、その初相見の時でなく、何百光年何千光年という長い年月の間、釈迦牟尼世尊に大迦葉尊者がおつかえなされて、御苦労なされたその粉骨砕身、それは一度や二度三度でない、幾千遍とも幾万遍とも量り知ることができない。

かようにして大迦葉尊者は、自己の面目を否定し否定して、雑染・罪業・我見・我執、すべてを浄化し純化して、釈迦牟尼世尊の禅道仏法・仏々祖々正伝の慧命そのものとなられたのである、と親述なされている。

道元禅師は、釈迦牟尼世尊と大迦葉尊者との真真即通の法儀完了には、粉骨砕身の年月を要した。それを痛感いたされつつ、禅師自身のそれを思われたことは、禅師の親述の筆致に感じられるごとく、無上の感激であった。と同時に禅師は自分自身の場合、初相見の礼拝が終るか終らないそのとき、真真即通の法儀が完了いたしたことは、世の人のいうがごとき、幸運とか仕合せとかいうものでなく、必ずそこに実に重大な因由のあること、三世十方に通徹する因由のあることを感じなされて、粛然、端坐を新たにいたされたことが観ぜられる。

*

なんぢ、いま諸仏の三昧、無上の大法を、むなしく坐して、なすところなし、とおもはん。これを大乗を誇する人とす。まどひのいとふかき、大海のなかにゐながら、水なしといはんがごとし。すでにかたじけなく、諸仏自受用三昧に安坐せり。これ広大の功徳をなすにあらずや。あはれむべし、まなこいまだひらけず、こころなほゑひにあることを。

おほよそ諸仏の境界は不可思議なり。心識のおよぶべきにあらず、いはんや不信劣智のしることをえんや。ただ正信の大機のみ、よくいることをうるなり。不信の人は、たとひをしふとも、うくべきことかたし。霊山になほ退亦佳矣のたぐひあり。

おほよそ心に正信おこらば、修行し参学すべし。しかあらずば、しばらくやむべし。むかしより法のうるほひ

なきことをうらみよ。（弁道話）

○退亦佳矣＝退くもまた佳なり

この文は『正法眼蔵』「弁道話」のなかの一節である。「弁道話」はその文字のごとく、禅道仏法をわきまえる話である。一応の説明をしてから、さらにそれを十分納得させるために、十八条の問答をあげてある。その第三条にある問答の答の一節である。このところだけを読んでも、道元禅師の勧められる端坐というものの本義、それを実修するについてのこころ根、ないし、禅師がわれわれへの悃情の懇ろさが、ひしひしと身にせまる。

われわれのゆくりなくといいたい一瞬の端坐、それが直ちに三世十方の諸仏の自受用三昧を、その内包としているものであること、しかもそれが、われわれの思議の次元を超えて、しかもしっくりとわれわれの現実に応同して、不可思議の威神力を現わすこと、さらにそれらについてのことごとを、素直に信受することのできないものは、仕方がない、端坐などやめてしまえ、と言い切りつつも、言葉をついで「昔からの法の潤いがないために」と、それをうらめしく思えと、懇ろに語りかけられている。

＊

身心これ不染汚なれども、浄身の法あり、浄心の法あり。ただ身心をきよむるのみにあらず、国土樹下をもきよむるなり。国土いまだかつて塵穢あらざれども、きよむるは諸仏之所護念なり。仏果にいたりてなほ退せず、廃せざるなり。その宗旨、はかりつくすべきことかたし、作法これ宗旨なり、得道これ作法なり。（洗浄）

○不染汚＝差別の相にとらわれることを、すべて染汚という。正邪・善悪・是非・得失・生仏（衆生と仏）・迷悟等々すべて対立させれば皆これを染汚と見る。けがれと見る。不染汚とは差別相にとらわれないことである。○浄＝清浄。染汚にとらわれなければ、すべて皆これ清浄である。○作法＝威儀作法。起ち居ふるまいの致しぶり。

大宇宙のものはことごとく不染汚の法である。人間は憎愛し取捨し分別して、すべてのものを染汚してしまう。

浄身・浄心・浄国土、その法は要するにとらわれを清算することにある。差別・取捨・憎愛の念慮を清算することにある。染汚を去る、差別観を超える。これを思慮分別でやろうとしても、断じてできぬ。端坐するときたちまちに差別を越える、染汚が消える。

諸仏も端坐を修し、仏果位にあって、端坐を廃しないゆえんである。端坐といっても狭義に解すれば、端正に足を組み手を重ね体軀を調えるということになるが、広義に解すれば、量り知り究めることのできない内容があり、外相がある。特にその作法（致しぶり）に要訣がある。無上道（真実の自己）にぴったりするかどうか、生活が明朗快適であるかどうか、そこに要訣がある。

この「洗浄」の巻のなかに「身心に修行を威儀せしむる正当恁麼時、すなはち久遠の本行を具足円成せり」という、禅師の親語がある。浄身の法、浄心の法にかなう修行にいそしむそのところには、久遠実成の仏の大行がその修行の内実をなしているのである。

仏言、欲知仏性義、当観時節因縁、時節若至、仏性現前（仏性）

（仏の言わく、仏性の義を知らんと欲せば、当に時節因縁を観ずべし。時節若し至れば仏性現前す。）

この漢文は『正法眼蔵』「仏性」のなかに、道元禅師が大般涅槃経第二十八の師子吼菩薩品の「仏性を見んと欲せば、まさに時節、形色を観察すべし」とあるその意を承けてさらに活解いたされたものと見ることができる。

仏教の書をひもどく人で、仏とはどういうおかたであるのか、仏はどういう御性格のおかたであるのか、仏とわれわれとの関係はどうあるのか、これらのことを問題にしない人はないであろう。

道元禅師が「仏性」の巻を親撰いたされたのもそれらの問題の徹底的解明であることはいうまでもない。ただし禅師の解明は全く他に類のないものであることが、ここにあげた大般涅槃経のそれによっても、明らかである。

禅師が解明いたされるところを、諒知するために禅師の語を次にかかげる。

「いま仏性の義をしらんとおもはばといふは、ただ知のみにあらず。行ぜんとおもはば、証せんとおもはば、とかんとおもはばとも、わすれんとおもはばとも、いふなり。かの説、行、証、忘、錯、不錯等も、しかしながら時節の因縁なり。」

と解明いたされている。そして次に進んで、時節の因縁を観ずる観じ方について、禅師の独自性、実に偉大な独自性を現わされている。

＊

時節の因縁を観ずるには、時節の因縁をもて観ずるなり。払子(ほっす)、拄杖(しゅじょう)等をもて相観するなり。さらに有漏智(うろち)、無漏智(むろち)、本覚、始覚、無覚、正覚等の智をもちゐるには、観ぜられざるなり。(仏性)

○払子＝鹿の尾の白い毛たばで、蚊や虻など払う道具であった。禅僧が学人を導くときに用うるようになり、法要のときの導師の持ち物となった。○拄杖＝太い長い杖。これも禅家の提撕の具となった。○有漏智＝煩悩の染汚のある智慧。○無漏智＝煩悩の汚染の無い智慧。○本覚＝大宇宙に徧満する清浄無垢の叡智。○始覚＝愚蒙汚染の純化清化によって領得される叡智。○無覚＝坐禅修行者が領得する無そのもの。

時節が来れば問題は解決する、因縁が熟すれば問題は解決する、仏性とは何ぞやの問題にしても、時節が来れば因縁が熟すれば解明できる、とほとんどの人がそういう。

確かにそういう道理がある。しかし道元禅師はそうした場合においても、世の人々と異るものがある。どこがどう異るかといえば、道元禅師は、いついかなる場合においても、一瞬の弛怠もなく、一瞬一瞬、体あたりである。時節の去来に打ちまかせたり、因縁の去来に打ちまかせたりしないで、一瞬といえば一瞬そのものに、一事といえば一事そのものに、なってしまうのである。「時節の因縁を観ずるには、時節の因縁をもて観ずるなり。払子、拄杖等をもて、

相観（観達）するなり」とあるのはこのことである。払子を持てば払子そのものになり、拄杖を持てば拄杖そのものになって、内観自証をふかぶかと深めるのである。万法とともに生成し生成して、凝著しない硬直しない。かくのごとく、説も行も証も致されて、洒々落々たる、それを禅師は「忘」という字で表現されている。

*

時節若至の道を、古今のやから往往におもはく、仏性の現前する時節の、向後にあらんずるをまつなりとおもへり。かくのごとく修行しゆくところに、自然に仏性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、参師問法するにも、弁道功夫するにも、現前せずといふ。

恁麼見取して、いたづらに紅塵にかへり、むなしく雲漢をまもる。かくのごとくのたぐひ、おそらくは天然外道の流類なり。

いはゆる欲知仏性義は、たとへば当知仏性義といふなり。当観時節因縁といふは、当知時節因縁といふなり。いはゆる仏性をしらんとおもはば、しるべし、時節因縁これなり。時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところかあらんとなり。疑著時節、さもあらばあれ、還我仏性来なり。

しるべし、時節若至は、十二時中不空過なり。若至は既至といはんがごとし。時節若至すれば仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるひは其理自彰なり。おほよそ時節の若至せざる時節いまだあらず。仏性の現前せざる仏性あらざるなり。（仏性）

仏性の義を知らんと欲せば、当さに時節因縁を観ずべし。時節若し至れば、仏性現前す——という文字、これを文字通りに受け取れば、説明を加える余地のないほど、きわめて平易明快の提示である。ただし道元禅師は、文字通りに受け取ってはいけない、文字通りに受け取ったのでは、世上の皮相浅薄の談義になってしまう、禅道仏法の親言親口とならないという。

「時節因縁を観ずべし」という文字についての禅師の親述の一斑は、前の項においてこれを述べた。この項においては「時節若し至れば仏性現前す」という文字についての禅師の親述を解明する。禅師は申される――

時節若し至ればというその提示を、その真義に徹して体究する人が少くて、昔も今も見当ちがいの受け取り方をしているものが多い。見当ちがいの第一は、仏性というものは、たとえば気まぐれな人間のように、出たり入ったり顕われたり隠れたりするもので、今はわれわれの前から隠れて、影も形も見せないが、時を待っていると現われて来る。まあ修行して現われて来るのを待つことにしよう。時が熟して来ない間は、あがいても駄目だ。時は自然に来るものだ。正師に見えて法を問うにしても、坐禅弁道するにしても、時を得なければどうしようもない。仏性現前に逢うには時節を待たねばならぬ、という見当ちがいを多くの人はしている。

そういう見当ちがいを、見当ちがいと思わず、皮相浅薄な言動に陥り、世上の塵芥にまみれ、いきもたえだえに、染汚の雲の切れ間から、青空を仰ぎてわずかに気やすめをしているようなていたらくである。そういう人は天然外道の流類であって、禅道仏法者でない。

このように、禅師は懇ろに諭し来ってさらに、「仏性の義を知ろうと欲すれば」という言葉そのものがすでに間のびしている、「まさに仏性の義を知るべし」と感得すべきである、「承当すべし」「体究せずんばやまず」と、まっしぐらに取っ組むべきだ、と説示される。「当に時節因縁を観ずべし」という文字にしても、生命がけに取っ組むべきで、時節といえば時節そのものに、因縁といえば因縁そのものになりきってしまうのでなければ、畢竟じて徒事になってしまう。一瞬一瞬を生きぬく、真実の自己の躍動であらねばならぬ。

「時節若し至れば」とあるこの文字、この文字は「時節はすでに到来している。今が絶好の機会だ、なにをまごまごしている。打ち込め、生命がけで打ち込め」という、烈々火を放つ活句なのである。

「まごまごしている。」それは間のびした話であるが、それすらが仏性そのものであるという、体究そのものであり

得る人こそ、真実の禅道仏法者である。ここに徹せられないような人は、仏性ということを口にする資格なき人である。仏性という言葉などは、わたしに還えしてしまえ、と申されるのである。

「時節若し至れば」とあるこの文字は、時節は一日二十四時間のどの分秒にも到っている、どの分秒もことごとく時節そのものだということである。「若し至れば」という文字、それはすでに至っていることを提示している活句である。

かように禅師は提示し来って、「時節若し至れば仏性現前す」という文字の的旨をさらに解明して、次のごとく詠唱いたされている。

「時節若至すれば、仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるひは其理自彰なり。おほよそ時節の若至せざる時節、いまだあらず。仏性の現前せざる仏性、あらざるなり。」

時節という言葉、仏性という言葉、若至という言葉、不至という言葉、これらの言葉を言葉として見れば、その字づらの異るごとく異っている。しかしながら、字づらは異っていても、それらの文字は畢竟じていえば、「ただ一つの事実」を表明しようとしているのである。

禅道仏法者から見れば、字づらはどうあろうと、どの字もどの字も、どの言葉もどの言葉も「ただ一つの事実」の現成である。道元禅師は「ただ一つの事実」の徹底的内観自証を、「仏性」の巻において親述していられるのである。

*

釈迦牟尼仏言、一切衆生、悉有仏性、如来常住、無有変易

(釈迦牟尼仏いわく、一切衆生は悉く仏性を有す。如来は常にいまして変易あること無し。)

これわれらが大師釈尊の師子吼の転法輪なりといへども、一切諸仏、一切祖師の頂𩕳眼睛なり。参学しきたれること、すでに二千一百九十年（当日本仁治二年辛丑歳）、正嫡わづかに五十代（至先師天童浄和尚）、西天二十八代、

代代住持しきたり、東地二十三世、世世住持しきたる。十方の仏祖ともに住持せり。（仏性）

この一文は、『正法眼蔵』「仏性」の巻頭の文である。大般涅槃経の「一切衆生、悉有仏性」云々の語を掲げ、これは釈尊の親言親句であり、一切の諸仏、一切の祖師が、禅道仏法の真骨髄である、皮肉である、眼目であると信証し、頂戴奉観いたされているのである。

その頂戴奉観が、日本の仁治二年（一二四一）に至る二千一百九十年、仏々祖々の正嫡によって致され、わが先師天童如浄禅師に至ってまさに五十世である。印度で二十八代、支那で二十三代である。いずれも十方の諸仏諸祖と共に懇ろに致されている。

禅師はかように述べ来って、さてその「一切衆生、悉有仏性」とは、と言葉を新たにして次の直指をいたされている。

＊

世尊道の一切衆生、悉有仏性は、その宗旨いかん。是什麽物恁麽来の道転法輪なり。（仏性）

○世尊道＝釈迦牟尼世尊の言わく。○一切衆生、悉有仏性＝どんな人間でも仏に成れるという信条の基盤を示している言葉。キリスト教では、どんな人間でも、神には成れないという。両教の根本的相違点である。○什麽物＝おまえ何ものかという俗語。○恁麽来＝いかようにして来たかという俗語。○道転法輪＝純粋持続そのものだ、活三昧そのものだというほどの意味。

『正法眼蔵』「仏性」の劈頭に、「世尊道の一切衆生、悉有仏性は云々」という右の言葉が掲げられている。

仏性といえば、仏教者が自分の生命と仰ぐ仏さまの御心はとか、御性格はとか、そういうありがたい、心あたたまる話が聞かせていただけると思うのが常識である。学的究明の場においての提示であるにしても、仏の智慧・慈悲・神通、そういうことが論述される、ないしはそういう論述の史的展開などが問題になるのが、ならわしである。

しかるに道元禅師は、青天の霹靂とでもいうべきか、「その宗旨いかん——ぎりぎり結著のところそれは」、「是什

麽物恁麽来の道転法輪なり——おまえ何ものだ！　いかようにしてここに来たか！　と言いも終らず答えも終らぬに、双方が真真即通、一心一体の活三昧を現成している底のもの、それだ」と言い放っていられる。

禅道仏法というもの、ことに道元禅師の禅道仏法というものは、かくのごときものである。人間が人間としての真実態に生きる、生きの営みはまさに、かくのごときものであるというのが、禅道仏法者の体究であり、純粋持続である。

「什麽物恁麽来」という言葉、この言葉が禅道仏法者の間で問題になって来たのは、七世紀のころからで、達磨大師から六代目の慧能禅師の道場へ、新参の僧が来た、禅師は見て「什麽物恁麽来」といわれた。僧は禅師が満足されるような答はなし得なかった。僧は禅師のもとで修行すること八年にして、禅師がびっくりされるほどの答をなし得るに至った。僧は禅師から絶讃されてのち南嶽山に道場を開いて、禅道仏法の弘通に力めた。南嶽懐譲禅師とわれらが今日礼仰してやまない祖師が、まさにこの僧である。

「什麽物恁麽来」という言葉、それは「おまえ何ものか。いかようにしてここに来たか」という俗語であるといえば、「なんだ、そんなことか」といって、聞き流してしまう人が少なくないであろうが、道元禅師はこの俗語を味いしめ味いしめて、禅道仏法を体究する反省の鏡と致されている。

「什麽物恁麽来」という言葉は俗語であるが、この俗語のなかに、禅道仏法の秘奥の中の秘奥が宿っている。「無自性不可得、不可得中什麽得」という摩訶不思議が宿っている。いや宿っているの包含されているのの沙汰でない、脱体現成である。「無自性不可得」とは「自性が無い、摑みようがない」という語である。

世の中の一般通念では宇宙の万象のどの一つにも「自性というもの」がある。「そのもの自体のもつ、固定的な同一的な恒常的な気随気儘的な個性というもの」があるという。

しかし仏教教学ではそれを斥けていう。何物にも独自の性向というものはあるが、独自の性向といっても、その時

その時その場その場のもの、暫定的のもの流動的のもの、しかも一定の秩序をもつもの必然性をもつものである。気随気儘なんてことはあり得ないはずのものだという。

要するところ、仏教の体究によると、何ものもその時その時その場その場の因縁（いろいろさまざまの直接原因・間接原因の働き）によって、暫定的に存在するのであって、固定的な同一的な恒常的な、ことに無軌道放埒であるものなどで無い。いくら探求してもそんなものを摑むことはできないというのである。

「不可得中什麽得」とは右いうごとく物はすべて「無自性のもの不可得のもの」であるから、因縁次第で、俗な言い方をすれば、風の吹きまわし次第で、どういうことにも成り得るのである。（因縁次第、風の吹きまわし次第といっても、その因縁その風のなかには、その中核ではあり得ないにしても、末梢的・末端的ではあっても、各人のその時その場に、願い心・願いの努力というものが働いて、そのために情勢が全く一転してしまうことがあり得る。）どういうことにも成り得るのである。成り得るといって静観するのでなく、火の玉となって、その中心勢力そのものとなるのが、禅道仏法者の願行である。

「無自性不可得、不可得中什麽得」というこの親語を、「什麽物恁麽来」の語に照応せしめて見ると、その真実義がふかぶかと観得いたされる。

「什麽物――おまえは何ものか」には、「無自性不可得――かくかくのものと固定的に言いきれるものはないのだが、おまえの領解はどうか」という、禅師の悃情があふれている。

「恁麽来――いかようにしてここに来たか」には、「不可得中什麽得――因縁によりまして幸に」と健かに言ってほしい、禅師の願い心が躍動している。

かくして青年僧懐譲は、慧能禅師に親随すること八年、禅道仏法の秘奥を体究しつくされた。

永平広録

鏡島元隆

本書は、永平寺開山道元禅師（一二〇〇—五三）の上堂、法語、頌古、真賛ならびに偈頌等を侍者の詮慧・懐弉・義演等が編集した語録である。『正法眼蔵』が和文をもってものされた道元禅師の示衆の集大成であるのに対し、『永平広録』は漢文をもって示された禅師の説法の集大成であって、道元禅師の宗教の真髄を伝えていることにおいて両者に異なるものはない。

『正法眼蔵』が九十五巻より成るのに対して、『永平広録』は十巻より成っている。第一巻は、嘉禎二年（一二三六）十月十五日より寛元元年（一二四三）の初夏にいたるまでの深草興聖寺語録であり、第二巻は、寛元二年（一二四四）七月十八日より寛元四年七月十七日までの越前大仏寺語録である。第三巻・第四巻・第五巻・第六巻・第七巻は、いずれも越前永平寺語録であるが、第三巻は寛元四年八月より宝治二年（一二四八）四月十五日まで、第四巻は宝治二年四月二十日より建長元年（一二四九）八月二十日まで、第五巻は建長元年八月二十五日より建長三年正月十五日まで、第六巻は建長三年正月より建長三年十一月中旬まで、第七巻は建長三年十一月中旬より建長四年冬までの記録である。第八巻は、永平寺の小参、および深草安養院時代よりの法語であり、第九巻は、主として興聖寺時代における頌古であり、第十巻は、入宋以来建長三年頃までに頌出された真賛、偈頌等である。それ故に、『永平広録』は、道元禅師が入宋中より示寂前年にいたるまでの説法、真賛、偈頌を網羅したものである。

『永平広録』は、右に述べたように入宋中より最晩年にいたる道元禅師の開示説法の集録であるが、これには二種の異本がある。一は、延宝元年（一六七六）、卍山道白（まんざんどうはく）によって開版された流布本『永平広録』であり、一は、永平寺二十世門鶴が随徒に書写させ、永平寺に奉納した門鶴本『永平広録』である。門鶴本第二巻の奥書によれば、宗椿が慶長三年（一五九八）伝写を完

了したとあるから、流布本より伝写の系統は古いものである。この書は永く永平寺に秘蔵されていたが、近年、野入孝純氏によって刊行され、さらに伊藤俊光氏の『永平広録註解全書』に収録されている。日光輪王寺の法蔵に保存されている『永平広録』もこれと同一系統のものである。

このように『永平広録』には二本あるが、流布本『永平広録』と、門鶴本『永平広録』との間には、本文に少なからぬ異同がある。従ってそのいずれが道元禅師の開示説法に近いか、どうして二系統に分れたのか、ということが問題となるが、それはまだ十分に解明されていない。しかるに、この二種の『永平広録』の異本とともに、『永平略録』と称される一本がある。『永平略録』とは、道元禅師の門流寒巌義尹が、禅師の滅後である文永元年（一二六四）に『永平広録』十巻を携えて入宋し、道元禅師の師である天童如浄の弟子の無外義遠に謁し、この書の校正を請うたのに対し、義遠が広録の繁を避けて抜萃し、一巻に縮小したものである。義尹は、この書に義遠の序および跋を請い、さらに退耕源寧ならびに虚堂智愚の跋を求めて文永四年これを内地に将来したのであって、これより約九十年後、延文三年（一三五八）、永平寺六世の曇希がこれを開版したのである。従って、『永平広録』は、延宝元年、卍山によって開版されるまではほとんど宗門に知られなかったのであって、それはもっぱら『永平略録』として、世に流布されていたのである。『永平略録』はいうまでもなく、『永平広録』に基づいたものであるが、それは義遠によって取捨されたものであるだけに、禅師の宗教に親しむには『永平広録』十巻に及ばないであろう。ちなみに、『永平略録』は、大久保道舟氏によって校訂され、岩波文庫に『道元禅師語録』として収められている。いまは、しばらく流布本『永平広録』によって本文をみることにしよう。

*

上堂、山僧歴叢林不多、只是等閑見天童先師、当下認得眼横鼻直、不被人瞞、便乃空手還郷、所以一毫無仏法、任運且延時、朝朝日東出、夜夜月沈西、雲収山骨露、雨過四山低、畢竟如何、良久曰、三年逢一閏、鶏向五更啼、久立、

上堂。山僧叢林を歴ること多からず。只だこれ等閑に天童先師に見えて、当下に眼横鼻直なることを認得して、人に瞞ぜられず、便乃、空手にして郷に還る。所以に一毫も仏法無く、任運に且く時を延ぶるのみ。朝々、日は東より出で、夜々、月は西に沈む。雲収って山骨露れ、雨過ぎて四山低る。畢竟以何、良久しうして曰く、「三年に一閏に逢い、鶏は五更に向って啼く。久立。」下座。

下座　　　　　　　　　　　　　　（巻一）

○等閑＝いい加減に。ふとしたことに。○天童先師＝先師天童如浄禅師。天童は中国五山の一である天童山景徳禅寺、そこの住持である如浄禅師をいう。○当下＝その場で。直下と同じ。○眼横鼻直＝眼は横に、鼻はたてにあること。ありのままなるもののすがた。○不被人瞞＝人にだまされない。人は門鶴本では、天童先師。「天童に謾ぜられず、天童還って山僧に謾ぜらる」(門鶴本)。○任運＝自然のままに。○一閏＝一度の閏年。暦の上の季節と実際の季節とのずれを調節するために、一年のうちの日数・月数が普通の年より多いこと。太陰暦では、ある月を三年ごとに二回繰り返す。この上堂が行なわれた嘉禎二年丙申は興聖寺僧堂竣功の年であって、その前年が閏年である。○五更＝午前四時。更は夜間の時刻のかわりめで、一夜を五更に分ける。○久立＝久立珍重の意。久しく立って御苦労。大衆に呼びかけた言葉。

道元禅師が上堂して言われるには、自分はあちら（中国）の叢林をたいして修行した訳ではないが、たまたま先師天童如浄和尚にお目にかかったところ、その場で長い間、求めに求めていた仏法の真髄をわからせていただいた。仏法の真髄をわからせていただいたといっても、何のことはない、眼は横に、鼻はたてにあることがわかっただけだ。これがわかったら、もう誰にもだまされなくなって、そこで何のお土産もなしに素手でこの日本国に帰ってきた次第である。だから、はるばるあちらまで仏法を探ねては行ったものの、自分には仏法などというものはひとかけらもない。ただ、自然のままに月日を送っているだけだ。見よ、朝な朝な、日は東より昇るし、夜ごと、月は西に沈んでいる。雲雨、ひとたび過ぎれば、山の肌が濡れて清らかに現われ、あたりの山々は手にとるように近い。ということは、とどのつまりどういうことか。しばらくたって、（禅師が）言われるのには、三年ごとに必ず閏年がやってくるし、朝になれば必ず雞が時を告げるものだ。（天地の運行に一毫の狂いもないではないか。そのほかに何の仏法として説くことがあろう。）「大衆諸君、長いこと立って御苦労」と言って、（禅師は）法座を下られた。

『永平広録』冒頭の上堂語として、よく知られている言葉である。この上堂語の前に、「師、嘉禎二年丙申十月十五

日、初めて当山に就いて開堂し、香を拈じて聖を祝し、罷って」という但し書が流布本に載っている。そこから、この上堂語は道元禅師が深草に興聖寺を開創し、祝国開堂を行なった後に、大衆に説法した言葉とみられている。しかるに、門鶴本によると、この上堂語は嘉禎二年よりだいぶ後の上堂語として、多少字句が変わって記載されている。従って、道元禅師が興聖寺開堂早々にはたしてこのような上堂語を述べたかということに、問題がないわけでもない。しかし、禅師が亡くなっておよそ百年たって刊行された『永平略録』には、すでにこの上堂語は祝聖説法として開巻冒頭を飾っている。してみれば、この言葉は、大宋国から新来の仏法を伝えた道元禅師の開教宣言にふさわしい言葉として、古くから信ぜられてきたのである。ここでは、この事実を尊重して、帰朝早々の禅師の宣言とみよう。

新帰朝の道元禅師を迎えて、開堂早々の深草の興聖寺に集まった求道者たちは、禅師が大陸仏教について何を語るか、眼を輝かして、一言一句も聞き洩らすまいとかたずを呑んでいたにちがいない。その求道者たちを前に、禅師の語った言葉は、まことに意外である。「自分には仏法などというものはひとかけらもない」というのである。はるばる大宋国へ渡って、天童如浄というえらい師匠について仏法を学んだが、わかったことは「眼は横に、鼻はたてにある」ことだけだというのである。これは、一体どうしたことであろう。

一般に、道元禅師は中国へ行って、禅の流派の一つである洞山、曹山系統の曹洞禅を、師の天童如浄から受け継いで帰ったものと考えられている。ところが、禅師自身は、自分は仏法の中の禅という一派を伝えたのではない、ましてや禅の中のまたその一派である曹洞宗を伝えたものではない、自分が師の如浄から伝えたものは仏法全体であり、仏法そのものであると説くのである。禅師が、その著述に『正法眼蔵』という題名をつけたのも、その教えが曹洞宗の教えでもなく、禅宗の教えでもなく、仏法そのものの教えであることを標示するためであったろう。

とすれば、道元禅師は師の如浄から仏法そのものは、受け継いできたはずである。禅師の言葉によれば、全一の仏法、正伝の仏法は受け継いできたはずである。ところが、興聖寺開堂に当って、禅師は「一毫も仏法無し」と宣言し

たのである。

これは、矛盾のように見えるが、この逆説の中に、道元禅師の会得した境地がいかに徹底したものであるかが示されているのであり、またこの言葉の中に禅師の伝えた仏法がいかなるものであるかが示されているのである。どうしてかというと、「一毫も仏法無し」ということは、仏法と自分を対立させて、自分の中に仏法が無いというのではないからである。パウロは、「我れ生くるにあらず、キリスト我れに生くるなり」と言ったというが、仏が自分の中に生きると言えば、なお仏になりきれない自分が残る。自分が仏法とまったく一つになってしまえば、自分があることのほかに仏法は無いのである。「眼は横に、鼻はたてにあること」のほかに仏法はないのである。

そのことは、裏返して言えば、仏法があることのほかに自分はないのである。仏法があることとは、道元禅師からは、「眼が横に鼻がたてにあること」である。つまり、ものがものとして、いまここにあることである。この世界を、道元禅師は「朝々、日は東より出で、夜々、月は西に沈む。雲収って山骨露われ、雨過ぎて四山低(た)る」と、美しく詠(うた)いあげたのである。

ここで思い合わされることは、宋より新帰朝の道元禅師には、また次のような伝説が伝えられていることである。道元禅師が中国から帰ったとき、何を学んできたかという人の問に答えて、何も取り立てて言うことはないが、ただ「柔軟心(にゅうなんしん)」を得てきたと言ったというのである。これは、伝記に記されていることではないが、おそらく禅師が天童如浄の説示を記録した『宝慶記』の中に「柔軟心」という言葉があるところから生れた説話であろう。禅師が語っているのは、「空手還郷」であり、「眼横鼻直」であるが、それが「柔軟心」と置きかえられて伝わったのである。西田幾多郎博士は、道元禅師の「柔軟心」を解して、「柔軟心ということは、真に物となって考え、物となって行なうこと」(日本文化の問題)であると述べているが、このように解すれば、「空手還郷」・「眼横鼻直」が「柔軟心」として伝わったことにも深い意味があるというべきであろう。

＊

此坐禅也仏仏相伝、祖祖直指、独嫡嗣者也、余者雖聞其名不同仏祖坐禅也、所以者何、諸宗坐禅待悟為則、譬如仮船筏而度大海、将謂度海而可抛船矣、吾仏祖坐禅不然、是乃仏行也（巻八）

此の坐禅は仏々相伝・祖々直指（じきし）、独り嫡嗣（てきし）する者なり。余は其の名を聞くと雖も仏祖の坐禅に同じからず。所以（ゆえ）はいかん。諸宗の坐禅は悟を待つを則となす。譬えば、船筏を仮りて大海を度（わた）るが如し。将に謂（おも）えり、海を度って船を抛つ可しと。吾が仏祖の坐禅は然らず、是れ乃（すなわ）ち仏行なり。

○待悟為則＝悟を未来に期して、悟を得る目的のもとに修行する禅。潙山警策に「以悟為則」とある。

この坐禅は、仏から仏へ、祖師から祖師へまっすぐに伝わってきたものである。ほかでも坐禅という名のもとにこれを修行しているものがあるが、それは仏祖の坐禅とはまったく異なるものである。どうしてかというと、ほかで修行している坐禅は悟りにいたるための手段だからである。たとえて言えば、船や筏を用いて海を渡る場合、海を渡ってしまえば船や筏は要らないように、それらの坐禅は悟ってしまえば不要となるものである。が、わが仏祖の坐禅はそんなものではない、仏にいたってなお修行するものであるから、坐禅は仏行でなければならない。

本文は平明な文章であって、語意としては解説を要しないほど明らかであるが、ここに内含されている内容を理解することは容易ではなく、ここに示されている坐禅に落ちつくことはさらにむずかしい。が、ここに道元禅師の宗教の核心が語られていることは確かである。

『永平広録』の冒頭の上堂語が語っているところは、道元禅師の伝えた仏法とは、「眼横鼻直」の世界にほかならないが、「眼横鼻直」とは、言いかえれば、悟りの世界、身心脱落の世界である。ところが、道元禅師からは悟りの世界、身心脱落の世界とは坐禅であると言われるのである。禅師からすれば、坐禅によって悟りにいたるのではなくて、

坐禅することが悟りであり、坐禅のほかに悟りはないのである。平明なこの文章の裏には、そういう意味が含まれているのである。

坐禅によって悟りにいたるのではない、ということは、通例、別の意味に用いられている。それは、禅宗では古くから説かれたことであるが、悟りは坐禅以外のことによって達せられるという意味である。例えば、『六祖壇経』には、「道は心に由って悟る。豈、坐にあらん」と説かれているが、『壇経』では悟りと坐禅を区別する立場から、坐禅によって悟りにいたるのではなく、悟りは心によって達せられると説くのである。公案工夫の看話禅はこういう立場に基盤を置くものであろう。この立場からは、坐禅そのものが尊重されるのではなく、坐禅は悟りにいたる場として尊重されるのである。しかし、道元禅師が説くのは、坐禅することがすでに悟りであって、坐禅によってあらためて悟りにいたるのではない意味である。それ故に、坐禅によって悟りにいたるのではないといっても、看話禅と道元禅師とはその前提がまったく異なるのである。当然の帰結として、看話禅は、坐禅よりも公案の工夫を重んずるが、道元禅師からは坐禅以外の何ものも重んぜられないのである。禅師からは、坐禅は「仏祖の坐禅」であり、「仏行」である。

このような道元禅師の坐禅観に対しては、多くの疑問が寄せられるにちがいない。坐禅することがすでに悟りであれば、一体、何のためにそのような坐禅を修行するのであるかとか、はたして初心のものが一挙にそのような坐禅を修行することができるかとか、等々。これらの疑問はもっともである。しかし、それがもっともであるのは、われわれの理知にとってであって、道元禅師の坐禅は、そのような理知を拒否するのである。理知を捨てなければ、仏行としての坐禅の門は開かれないのである。道元禅師における坐禅とは、坐禅が仏行であると信じて、行ずるほかに弁証の論理をもたないのである。

*

老梅樹老梅樹、長養枝枝葉葉春、兀地　　老梅樹、老梅樹、長養す枝々葉々の春。兀地の一機歴々、荘厳三昧塵々

一機歴歴、荘厳三昧塵塵、拄杖頭全無節目、蒲団上有十方身、弄鳳毛而捉得天童鼻孔、入虎穴而一笑大休口唇、住山頑石叢林陳人　（巻十）

なり。拄杖頭に全く節目無く、蒲団上に十方身有り。鳳毛を弄して天童の鼻孔を捉得し、虎穴に入って大休の口唇を一笑す。住山の頑石、叢林の陳人なり。

○歴々＝明白、分明であること。○塵々＝物々。ひとつひとつのもの。○節目＝すじめ。物事のくぎり。○蒲団＝坐禅の蒲団。坐禅の形容。○鳳毛＝鳳凰（おおとり）の毛。すぐれた禅匠の喩え。○天童＝天童如浄。○大休＝雪竇智鑑の師である天童宗珏の号。雪竇智鑑は如浄の師。○陳人＝陳腐無用の人。

老梅樹、老梅樹よ。汝は霜雪にもめげず枝もたわわに葉も茂って、すっくと大地に立って天地の春をひとり占めにしている。枝々、葉々に春を帯びて、荘厳な法身の姿を現わしている。さて、このわたしときたら、一本の拄杖の上に天地をとり入れ、一枚の坐禅の蒲団の上に天地いっぱいの自分に生きている。それというのも、かつて、天童和尚というすぐれた禅匠に近づき、その懐にとびこんで、天童の仏法をわがものとし、祖翁宗珏和尚を一笑する境涯を得たからである。いまは、その仏法も忘れはてて、こうして山に住し、叢林に住しているが、山につきすえた頑石のように、林に立ち腐れた木のように、何の役にも立たない人間である。

道元禅師の自讃の偈頌である。梅花は天童如浄がもっとも愛好したものであって、これを受けて道元禅師は老梅樹に託して、自らの境涯を頌出したものである。天童如浄と梅花の因縁については、『正法眼蔵』「梅華」巻に詳しい。

ここで、道元禅師が自讃を「住山頑石、叢林陳人」という言葉で結んでいるのは、味わうべきである。山中につきすえた頑石や、林の中の立ち腐れ木は、世間に何の役にもたたないものであるが、禅師はそれをもって自分に擬しているのである。この言葉は、禅師の謙遜ではなく、ましてや自嘲ではない。むしろ、世人の思惑など少しも気にせず、仏祖によって示された道に腰をすえて生きている、やすらぎと自信に充ちた言葉と領解されるのである。

伝光録

余語翠巌

『伝光録』は、日本曹洞宗の太祖、総持寺開山瑩山紹瑾(けいざんじょうきん)禅師の親述である。その師徹通義介禅師(永平寺第三祖、加賀大乗寺開山)の嘱をうけて大乗寺に在り、正安二年(一三〇〇)より同三年にわたる間の講述を筆録したものであり、永平道元禅師の『正法眼蔵』と共に、曹洞宗における二大宗典とされる。

『伝光録』は、一つの燈が次の燈に光を移して断絶することなく連続して行くように、教主釈尊から瑩山禅師の師翁、永平寺第二祖孤雲禅師まで五十三代の祖師が、光をうけついで来た様子を述べて、曹洞宗の玄旨を一貫して示したものである。

各章の成立ちは、第一に悟則である。各祖師が教えの玄旨を会得した時の様子である。第二はその祖師の経歴を述べ、第三は先の悟則についての提唱説示であり、主眼になる部分である。第四は偈頌である。一章ごとのしめくくりを偈頌で示してある。

引用の漢文の他は和文である。この短い講座には釈尊より孤雲禅師に到る五十三伝燈の山なみの中の高峰、釈尊―龍樹―達磨―慧能―洞山―如浄―道元各章の抄文をとって、その脈絡をたどることとする。(引用の文は仙英本『伝光録』による)

＊

釈尊章

釈迦牟尼仏、明星を見て悟道して曰く、「我与(と)大地有情と同時に成道す。」

釈尊章

釈迦牟尼仏、見明星悟道曰、我与大地有情同時成道(以下略)

『伝光録』冒頭の書き出しである。仏教の流れの源頭に立つ見明星悟道の話である。瑩山禅師の提示にきく。

「いわゆる我というは、釈迦牟尼仏のみにあらず、釈迦牟尼仏もこの我より出生したる、ただ釈迦牟尼仏出生するのみにあらず、大地有情も、みなこれより出生す、大綱をあぐるとき、衆目ことごとくあがるがごとく、釈迦牟尼仏成道するとき、大地有情も成道す、ただ大地有情成道するのみにあらず、三世諸仏も成道す、恁麼なりといえども釈迦牟尼仏において成道のおもいをなすことなし。」

この章における主意は、仏教でいう道について述べたものであり、これが全章を貫く趣旨であり、さらには仏教窮極の目あてである。この提唱の中の「我」というのは、この「道」を意味する。

道というときに、私共はどういうものを考えるであろうか。技術というものも、すべて道まで高めらるべきだといわれる。剣道も柔道も、茶道もそれぞれ道とされる。道といわれる時に、それは技術とは異った世界を表現しているように思われる。しかし、外から見えるものはそれぞれの外のすがたである。剣道は剣のさばき、茶道はお茶の煎て方である。剣道の道、茶道の道は説明を超えている。道というものはすべてそういうものである。

南泉禅師の「平常心是道」という言葉にきいて見よう。この語は、ややもすると私共日常のすがたをいうように誤解されているが、日常の流転の心をいうのではない。平常心は絶対平等であり恒常不変の心である。相対を絶した絶対のもの、それを心と名づける。それは私共日常の感覚の中に知覚されるものではない。「闇の夜に啼かぬ烏の声きけば　生れぬ前の父ぞ恋しき母ぞ恋しき」という古歌の意味するところである。ひるがえって思えば、生死流転の中にあり、七転び八起きの生活をしている私共から、その存在の根元が知覚されることは不可能である。知覚されるというのは「わかる」ことであり、わかるということは絶対を分けて考えることであり、分けられた部分は、全体の一部であっても、全体ではない。『荘子』に「混沌七竅を穿たれて死す」とあり、のっぺらぼうに目鼻をつけることは、のっぺらぼうを殺すことだという。無限を無限にしておく、絶対をこま切れにしないということである。個人の知覚

となり得たものは、すべて有限相対に堕する。されどまた生死流転のすがたそのものが、絶対の荘厳である。仏国土のかざりである。瑩山禅師の『信心銘』拈提の中に「鳥啼山更幽」とある。山の絶対のしじまは、鳥の啼く声によって、さらにその幽を増す。鳥の啼く声は静寂の外にあるのではない、一如なのだといわれる。そのように「我」と大地有情と同時成道と示される。絶対と相対とは始めから一如なので、一切の有限のものは、無限絶対のかざりとして動いている。成道とは、そのままにて完しということである。

道というのは、先の方に目あてをもって歩いて行くのでなく、脚下すべて道であるということである。それが「当人の知覚に混ぜざらしむることは静中の無造作にして直証なるをもてなり」（『正法眼蔵』弁道話）とあるように、道と同生し同参するから、意識に上らないとされる。あたかも地球上に住む私共が、非常なスピードで地球と共に回っていても、それに気がつかぬことと似ている。同生し同参する故である。道の中にあり、道の中の七顚八倒であっても、それに気がつかぬことである。それを「釈迦牟尼仏において成道のおもいをなすことなし」といわれる。「たとい我をあきらめたりというとも与をあきらめずんばまた一隻眼を失す。然りといえども、我と与と一般にあらず、両般にあらず、正に汝等の皮肉骨髄ことごとく与なり、屋裏の主人公これ我なり。」

さらに「与」ということを説示してある。仏教的表現でいえば「即」という字がよく用いられてある。「色即是空」「娑婆即寂光土」「煩悩即菩提」等といわれる時の即である。この「即」のよみ方は「とりもなおさず」とか「そのまま」とかいわれる。「与」はこの即の意である。「即」のうけとり方が大切であり、煩悩がそのまま菩提だというようにうけとっていくと、宗教とはならぬ。いわゆる「破れ大乗」であり、禅病の透脱無依のすがたである。瓢箪の川流れのように、とりとめのないすがたとなる。汎神論では宗教となり得ぬ。「道」と自己の関り合いを会得するのが「修」であり、修行のない処に宗教はない。

＊

第十四祖龍樹尊者章

第十四祖龍樹尊者、因十三祖赴龍王請受如意珠、師問曰、此珠世中至宝、是有相耶無相耶、祖曰、汝只知有相無相、不知此珠非有相非無相、亦未知此珠非珠、師聞深悟（以下略）

第十四祖龍樹尊者章

第十四祖龍樹尊者、因みに十三祖龍王の請に赴いて如意珠を受く、師問うて曰く、「此の珠世中の至宝なり、是れ有相なりや、無相なりや。」祖曰く、「汝只だ有相無相を知って、此の珠有相に非ず無相に非ざることを知らず、亦た未だ此の珠、珠に非ざることを知らず。」師聞いて深く悟る。

龍樹尊者は、八宗の祖と称せられる祖師である。真言、天台等の諸宗派が祖師と仰ぐのみならず、陰陽学、養蚕等、その他諸芸の本祖と称される。龍樹尊者が第十三祖について深悟せる話頭を瑩山禅師の拈提にきく。

「玄沙曰く、全体是れ珠、誰れをしてか知らしめん。又曰く、尽十方界一顆の明珠と。」

瑩山禅師は玄沙師備和尚の語をもって提唱をすすめる。十方世界一切が、そのままに一つの珠である。この珠でないものは一つもない故に、「誰をしてか之を知らしめん。」私共の知と不知とに関しないという。尽十方界一顆の明珠も共に同じ意味である。「釈尊章」における「我」が「道」を意味したように、それは私共の存立の根元を意味し、知覚されることのないものを示している。人間がいつも相対の世界に在って、二つの対立の間を漂うていることは避けられぬ宿命である。いつも善と悪、美と醜、愛と憎しみ、理想と現実というように二つの間をゆれているすがたを人間と呼ぶ。その対立の一方が消えれば、他の一方もなくなる故に、相対のすがたは消える。されど事実において、その対立の全き消失はない故に、絶対と相対の関りは、二にして一、一にして二などという表現によって示される。

善と悪も、美と醜も、愛と憎しみも、明珠の光明の中に摂取される時に、そのすがたがなくなりはしないが、一如の世界のかざりとなって行く。絶対開の世界という。西欧の哲人の考えているように「開かれた社会」のすがたとも考えられる。蟻や蜂は、本能によってその集団の一糸乱れることのない秩序を維持して行く。人間は義務意識、道徳

の心をもって集団の秩序を守る。しかし道徳の限界は「閉じられた社会」への奉仕というところに極まる。自分の属している集団に忠誠であっても、その集団は自らを守るために、集団としての利己主義の方向をとる。人間の歴史が一面、戦争の歴史とさえいわれるように、小集団から大集団へ、近代的国家へとの発展はあっても、集団の間の闘争の繰り返しであり、戦場に立った者は、人を殺すことが是とされる。平和な時に罪とされる殺人が、戦争の場において称揚されるこの矛盾は、道徳の社会、閉じられた社会である限り、さけられぬことである。人は限り無き悲しみをもって、戦場に立ったことであろう。戦争にはそれぞれいわゆる大義名分が打ち立ててあったとしても、それは集団的利己主義を何かで擬装したものであり、自分の集団の御都合主義である。いわゆる世法といわれ世間といわれる。宗教が出世間といわれるのは、それを超えているからである。開かれた社会ということである。絶対開の世界である。ものごとの矛盾撞著のない境である。愛と憎とありながら、善と悪とありながら、それが許されて行く境である。本願とか本証ということを示された鎌倉新仏教の開いた境は、個人が何か特別の境を求めて努力をすることでなく、本願に促され、本証にもよおされて、より好みなく生かされて行く「開かれた場所」に生きることである。開かれた出世間のことをこの章で「明珠」という。明珠として説示された絶対開の世界のすがたを説いて、

「永平開山独住を誡めらる。是れ人を邪路に趣かせじとなり。殊に先師二代の示して曰く、我が弟子は独住すべからず、たとい得道せりとも叢林に修練すべし。」

山谷に独り立って孤高をたのしむことを誡められてある。叢林とは亭々たる大木の林の中で、一本だけ曲れないように、修行を衆と共にすることを示してある。道元禅師弁道法の中に「動静大衆に一如し、死生叢林を離れず、群を抜いて益なし」とあるが、群を抜いて益なし、の意味を思うとき、宗教が開かれた社会の基底となることを思う。真の宗教は閉ざされた社会の原理であってはならぬ。

*

第二十八祖菩提達磨章

第二十八祖菩提達磨尊者、因二十七祖般若多羅尊者問、於諸物中何物無相、師曰、不起無相、祖曰、於諸物中何物最大、師曰、法性最大（以下略）

第二十八祖菩提達磨章

第二十八祖菩提達磨尊者、因みに二十七祖般若多羅尊者問う、「諸物中に於て何物か無相なる。」師曰く、「不起無相なり。」祖曰く、「諸物中に於て何物か最大なる。」師曰く、「法性最大なり。」

達磨大師は南インド香至国の第三王子として生れ、第二十七祖般若多羅尊者に嗣いで、第二十八祖となり、舟航して南支那に到り、時の中国統治者であり、熱心な仏教信者であった、梁の武帝と会見したが、梁の武帝も熱心は熱心であったが、真の仏教を理解しておらず、達磨大師は、機縁の熟していないことを知って、嵩山の少林寺に去って、九年間坐禅三昧の日を送り、後、慧可和尚を得て中国第二祖としたとされる。九年間黙々として坐禅三昧の日を送ったすがたを、後年宏智和尚は「黙々として正令を全提す」と頌しているように、黙々としたその姿に、仏教の、さらには真の道理の正しい姿が、まるだしになっているということである。

坐禅の心構えに「諸縁を放捨し、万事を休息す」とあるように、坐禅は日常生活の一切を休息することである。人間の根性を休むことであり、人間のそろばんでものをはかることをやめるのである。世間の日常生活の中へもち込んで応用するような原理ではない。岡目八目といわれるように、小高い丘に立って眺める時に、眼下に開ける眺望は、川の行方、町並のすがた、野の起伏、道の曲折を掌を指すように見得ると同じように、人生の鳥瞰図を見ることである。人生のいとなみをやっておりながら、それを離れているというようなすがたになる。到り得帰り来って別事なしともいわれ、無事是れ貴人といわれる。「道」というものの端的な表示は面壁九年の坐であるということができる。無相の場である。

瑩山禅師の提唱に聞くに、

「いまだ天地をも分たず、いかにいわんや聖凡をも弁ぜんや、這箇の田地すべて一法のきざすべきなし、一塵のけがしうるあらず、然ればこれ本来ものなきにあらず、まさに虚廓霊明にして惺々としてくらからず、このところに、もののの比倫するなく、曽て他の伴い来ることなき故に、最大にして最大なり。」

無相のすがたはこのように一切のものが不起のところにあるとされる。世に生きて何処へ行っても自由無礙なるは、不起の相に住しておればこそである。私共は日常分別の世界に住んでいる。ものをあるがままに観取することは、不起の相からである。盤珪永琢禅師の「不生禅」にきく。盤珪禅師は十三歳のとき「明徳を明らむ」の語に疑を発し、遍歴十余年、極端な猛修行のために胸を病み、死になんなんとして「万物は不生にして調ず」の一句に承当し、爾後八十有余年まで生を得た人である。「不生」ということは「そのまま」と読む。盤珪禅師の般若心経の提唱に「観自在菩薩、深般若波羅密多を行ずるの時」を釈して、人々具足の徳相という。坐しながら話声が聞え、道行く人の足音も聞え、鳥の啼く声も聞え、眼にもののすがたが映る。それが不生の徳相とされる。花は紅、柳は緑といわれるところである。そのままでよいという。人の死にあえば悲しい、その悲しみは悲しみでよい。それを育ててはならぬとされる。育てて行くところに悩みが生まれ、煩悩となる。不起の相にあるところが不生であり、したがって不死である。般若心経の「無」は不起とよみ不生とよむとされる。それが「道」である。

洞山大師の『宝鏡三昧』の冒頭「如是の法、仏祖密に付す、汝今之を得たり」の中の如是の法は不起のところ、不生のところ、そのまま具有の徳相であり、今というのは、いつも今であり、すでにいつでもその具有の徳相の中に住していることであり、有情非情、同時成道の場所である。

*

第三十三祖大鑑慧能禅師章

第三十三祖大鑑慧能禅師章

第三十三祖大鑑禅師、師在黄梅碓房服

第三十三祖大鑑禅師、師、黄梅の碓房に在りて服労す。大満禅師、有る

労、大満禅師、有時夜間入碓房示曰、米白也、師曰、白未有篩在、満以杖打臼三下、師以箕米三簸入室（以下略）

時夜間に碓房に入って示して曰く、「米白まれりや。」師曰く、「白まれども未だ篩うことあらざるあり。」満、杖を以て臼を打すること三下す。師箕米を以て三たび簸て入室す。

大鑑禅師は、南支に官吏の家に生まれ、父の死後母を養うて街に薪を売っている時、旅僧の金剛経を誦して、「応(まさ)に住する処無うして其の心を生ず」の句に到って思うところあり、仏道を求めて遍参の後、達磨大師より法を伝えて第五祖となり、黄梅山に在った弘忍禅師の下に在って、米搗き場で盧行者(ろあんじゃ)と呼ばれ、労働に従事していた。五祖弘忍禅師が自らの衣鉢を継ぐべき者の選定にあたり、おのおの自らの所解を呈示することを求めた時に、一衆の上座にあった神秀が「身は是れ菩提樹、心は明鏡台の如し、時々に勤めて払拭して、塵埃をして惹かしむることなかれ」と壁間に書したるを、碓房にあって聞いた盧行者は、自らの偈をその側に書して曰く、「菩提本樹に非ず、明鏡亦台に非ず、本来無一物、何れの処にか塵埃を惹かん」と。この偈を弘忍禅師が見て、夜間碓房を訪ねての問答商量である。

神秀と盧行者の偈の中に見出される特徴を注意して見ると、いままで述べて来た「道」について感得できるものがある。神秀の偈は「身も心も本来きれいなものであるから、いつもきれいに拭うて埃にけがされぬように勤めよ」という。よく道理に叶うた言い分で耳に入り易い。人々仏性を具有するなどという時に、何か果物の種子のようなものが吾人の中に在って、それを開顕して行くような行き方を「道」に叶うと考えられている場合が多い。しかし仏性ということのうけとり方は、道元禅師が、「悉有は仏性なり」との味わいを示されるように「道」そのもののことである。自分の人格を修行によって磨き上げる、石を磨いて珠とするようなものだという考えは、人格主義的な、道徳的な意味において完きものである。

されど自分を磨いて向上するということは、一体何処を目指しているのであろうか。本来的に二律背反を背負うている人間の完成などあり得ることではない。六祖慧能禅師の衣鉢をついだ南岳が、その徒馬祖に、坐禅をして仏境界

を求めることは、瓦を磨いて鏡とすることを求めるに似ているとて、馬祖の坐禅をしている庵の前で瓦を磨いてそれを示している。宗教は不完全を完全にすることでなく、不完全を不完全のままに帰投することである。禅語の「百尺竿頭一歩を進む」というのはそれである。諸縁を放捨し万事を休息する坐禅は、不完全を完全にする努力修行ではなく、人間のはからいを絶つことである。より好みの人間の勘定書を捨てることである。不起の相で不生の当処である。そのとき本来無一物というふうにいわれる。神秀の偈が道徳的世界を超え切っていない故に、五祖弘忍禅師の印可を得られず、六祖の位は盧行者慧能に伝わったのである。

　全き宗教の世界はさらにもっと根元的な善悪を越えた世界のことである故に。

「米白也未、この半粒、まさにこれ法王の霊苗、聖凡の命根曽て荒田にありて、くさぎらざれどもおのずから長ず。脱白露浄にして染汚をうけず、雖然如是尚簸せざることあり、もし簸来り簸去れば内に通じ外に通ず。」

と、夜碓房にての商量を瑩山禅師が提唱される。本来清浄ということは、私共の行為によって清浄が実になるということである。無限清浄の努力、それが修である。極まるところはない。

*

第三十八祖洞山悟本大師章

第三十八祖洞山悟本大師参雲巌問曰、無情説法什麼人得聞、巌曰、無情説法無情得聞、師曰、和尚聞否、巌曰、我若得聞汝即不得聞吾説法、師曰、若恁麼即良价不聞和尚説法也、巌曰、我説法汝尚不聞何況無情説法、師於此大悟、

第三十八祖洞山悟本大師章

第三十八祖洞山悟本大師雲巌に参じて問うて曰く、「無情説法什麼の人か聞くことを得ん。」巌曰く、「無情説法は無情聞くことを得。」師曰く、「和尚聞くや否や。」巌曰く、「我若し聞くことを得ば、汝即ち吾が説法を聞くことを得ず。」師曰く、「若し恁麼ならば即ち良价和尚の説法を聞かず。」巌曰く、「我が説法すら汝尚聞かず、いかに況んや無情説法をや。」師此に於て大悟し、乃ち偈を述べて雲巌に呈して曰く、「也大奇也

乃述偈呈雲巌曰、也大奇也大奇、無情説法不思議、若将耳聴終難会、眼処聞声方得知、巌許可（以下略）

大奇、無情説法不思議なり、若し将に耳を以て聴かば終に会し難し、眼処に声を聞いて方に知ることを得ん。」巌許可す。

瑩山禅師の提唱にきく。

「声色の馳走なく、情識の繋縛なきゆえに、因って無情という、実にこれ子細にかの道理を説取せるなるべし、ゆえに無情ととくをきききてみだりに墻壁の解をなすことなかれ、ただ汝等情念惑執せず、見聞みだりに分布せざるとき、かの幽識明々として暗からず、了々として明らかなり、このところとらんとすれどもうることなし、色相をおびざるゆえにこれ有にあらず、捨てんとすれども離るることなし。」

また提示して曰く、

「いわゆる時としてあらわれずということなき、これを説という、かれをして揚眉瞬目せしめ、かれをして行住坐臥せしむ、造次顚沛死此生彼、飢来れば飯喫し、困じ来れば打眠す、みなことごとく説なり、言語事業動止威儀かさねてこれ説なり、有言無言の説のみに非ず、すべて堂々として来り、明々として覆蔵せざるものあり。」

無情説法ということは、天地自然、ものいわぬ木石のすがた、移り変りが人間に無言の説法をするというようなことではない。六祖大鑑禅師の法子、南陽忠国師にも無情説法の話があり、その中に「常説熾然説に間歇あることなし」とある。一切が無情説法の当体であるという。古来真実の「道」を示さんとて、いろいろの方便をもって説明する。妙法といい、大法、如是法、正法、是法その他すべてその説明のために無数の文字を見る。ここに無情というのもその一である。首章の「釈尊章」の中の「我」が「無情」であり、「与」が「説法」と相応じている。仏典祖録に流れている「道」の考え方は、「言葉を以て定義づけることのできぬものである」ということである。

さらに私共の知と不知とにかかわらぬもの、ということは繰り返し述べられてある。私共が包まれてあるものであ

り、私共への関りは感得ということである。そのものを名づけようとすると、無数の名が生じてくる。「無情」もその一つとしてこの章を味いたい。

*

第五十祖天童如浄章

天童浄和尚参雪竇、竇問曰、浄子不曽染汚処如何浄得、師経一歳忽然豁悟曰、打不染汚処（以下略）

第五十祖天童如浄章

天童浄和尚雪竇に参ず、竇問うて曰く、「浄子、曽て染汚せざる処如何が浄め得ん。」師一歳を経て忽然として豁悟して曰く、「不染汚の処を打す。」

天童如浄禅師は、永平道元禅師の本師として、当時大慧宗杲禅師の門流が宋国に遍満している中で、孤り曹洞の正脈を高くかかげ伝えた古匠であり、「只管打坐」を専一にすすめていられる。その只管打坐を伝えて道元禅師の正伝の仏法が日本に実ったことを思えば、実にかけがえのない祖師である。如浄禅師得悟の消息が冒頭の話である。瑩山禅師の提唱にきく。

「みずからたとい会得せずというとも、本来不曽染汚人ならん、もしこれ不曽染汚ならば、あにこれ本来明浄人にあらざらんや、故にいう本来染汚せず、このなにをかきよめん、旧窠を脱して便宜をえたりと、それ古仏のもうけもとより一知半解を起さしめず一処に修練せしめ、こころざしを一義にして私せず、ゆえに十二時中浄穢の所見なく、おのずからこれ不染汚なり、しかれどもなお染汚の所見をまぬかれず、掃箒をもちゆる眼あり、あきらめずして一歳余をふるに、一度皮膚のもぬくべきなく、身心の脱すべきなきことを得て、打不染汚処という。」

不染汚と染汚、清浄と汚穢等の二重構造のすがたは、人間の歴史と共に古い課題である。しかも今尚未解決のまま横たわっているように見える。この問題の解決の示唆を聞き得ないであろうか。

首章よりの我、明珠、不起、本来無一物、無情等の表詮に示される絶対清浄の世界と、生死流転に苦しむこの世と

の関りのうけとり方の問題である。それぞれの章において、それぞれの提唱を見て来たことであるが、瑩山禅師の『信心銘』拈提の中に「風息んで花尚落ち、鳥啼いて山更に幽なり」とある。風の息んだ寂静の世界に花落つる荘厳あり、幽なる山の静けさに啼く鳥の動きがある。すべて静が動によって荘厳される。私共の受け取り方からいえば、大いなるものに包まれてあるという感得である。古語に「今の一当は古の百不当の力なり」とある。弓のけいこをして矢が的に当るようになるまでには、長い間の修練を必要とする。されど少しも的に当らぬけいこが無駄事ではなく、みな有効にはたらいているというのである。自分が大いなるものの動きそのものであり、小ざかしき取捨の念を捨てさる時に、すべての事柄がそのまま生涯の荘厳であることに気付く。人生すべての事柄に一つも無駄事はないことがわかってくる。世間の事柄も、人間の物差でものごとをはかっている間は、有益なこと、無益のことなどという取捨があろうが、それを抜け出せば、出世間の宗教の世界にあれば、『信心銘』の首句「至道は無難なり、唯揀択を嫌う」ことがよくわかる。

小さな自分の好悪を中心にしている限り、生死流転から脱し得ぬ。生死流転の相のままにより好みをしなければ、そのまま安楽の世界である。染汚のままに不染汚である。染汚のすがたは生死流転の相である。染汚のままに不染汚であるということが、「不染汚の処を打す」ということである。

*

第五十一祖永平道元章

第五十一祖永平元和尚天童の浄和尚に参ず。浄一日後夜の坐禅に衆に示して曰く、「参禅は身心脱落なり」と。師聞いて忽然として大悟す。直に方丈に上りて焼香す。浄問うて曰く、「焼香の事作麽生。」師曰く、「身心脱落し来る。」浄曰く、「身心脱落脱落身心。」師曰く、「這箇は是

第五十一祖永平道元章

第五十一祖永平元和尚参天童浄和尚、浄一日後夜坐禅示衆曰、参禅者身心脱落也、師聞忽然大悟、直上方丈焼香、浄問曰、焼香事作麽生、師曰、身心脱

落来、浄曰、身心脱落脱落身心、師曰、這箇是暫時伎倆和尚莫乱印某甲、浄曰、我乱不印汝、師曰、如何是乱不印底、浄曰、脱落身心、師礼拝、浄曰、脱落脱落（以下略）

れ暫時の伎倆なり。和尚乱りに某甲を印すること莫れ。」浄曰く、「我乱りに汝を印せず。」師曰く、「如何なるか是れ乱りに印せざる底。」浄曰く、「脱落身心。」師礼拝す。浄曰く、「脱落脱落。」

永平開山道元禅師を瑩山禅師は「大宋国五十一祖なりといえども、今は日本の元祖なり」と呼ぶ。道元―瑩山と一貫した宗旨の流れをここに見ることができる。

瑩山禅師の提唱に聞く。

「千眼を回しみるとも、微塵の皮肉骨髄と称すべきなく、心意識とわくべきなし、いかんが痛痒をわきまえん、なにをか是非し、なにをか憎愛せん、ゆえにいう、みるに一物なしと、このところに承当せし、即ち曰く、身心脱落し来ると、すなわち印して曰く、身心脱落脱落身心、卒に曰く、脱落脱落と、一度この田地にいたりて無底の籃子のごとく、穿心の椀子に似て、もれどももれどももつきず、いれどもいれどももみたざることを得べし、この時節にいたるとき、桶底を脱し去るという、もし一毫も悟処あり、得処ありと思わば、道にあらず、只弄精魂の活計ならん、諸人者、子細に承当し、委悉に参徹して、皮肉骨髄を帯せざる身あることを知るべし、この身卒に脱せんとすれども脱不得なり、すてんとすれども捨不得なり。」

読み来れば身心脱落の意味するものを会得することができよう。今まで述べてある「道」のことである。身心を脱け出るということではない。「身心は脱落なり」、または「脱落は身心なり」と読むとおよそ近い意味になろうか。道元禅師の「現成公案」というのは、「現成している公案」のことである。天地間一切のものが公平に案排されている。公案という字が、古則公案といわれて、修行のお手本の意味に禅門で用いられているが、道元禅師の場合は異った意

味で用いられる。それは「我与大地有情と同時成道」と「釈尊章」にある表現と同じ意味をもっている。一切すべてのものが、過不足なく面前に具足していることとである。

このように流れ来った思想のすがたを『信心銘』に「至道無難、唯嫌揀択」という。個人のより好みを排して行くところに、最後の安住処がある。身心は脱落のすがたそのものであるという。草がそこにあり、木がそのようにあり、石がこのようにあるように、身心が脱落のすがたであることに気付く。そこに落ちつき場所がある。

以上伝燈の山なみの中の高峰、釈尊、竜樹、達磨、慧能、洞山、如浄、道元、各祖師の章を跡づけて来て、『伝光録』を口述された趣旨を明らかにすることにつとめて来た。さらに各章の中で、我、明珠、不起、本来無一物、無情、不染汚、身心脱落等の表現が、仏教本来の「道」を表詮していることを見て来た。『伝光録』の各章の提唱の趣旨は、このことを明らかにせんがためである。曹洞宗において、道元禅師の『正法眼蔵』と瑩山禅師の『伝光録』とが宗門の双璧とされるのは、道元禅師が『正法眼蔵』において縦横に説き明かした「道」の消息を、歴史の伝燈の祖師一人一人について、縦に跡づけたのが『伝光録』であることによる。道元禅師を高祖といい、瑩山禅師を太祖と呼ぶ曹洞宗門が一貫の流れにあることを、この二つの書が表裏してよく示している。

現在の曹洞宗宗憲第三条に「本宗は仏祖単伝の正法に遵い、只管打坐、即心是仏を承当することを宗旨とする」とある。『信心銘』の「至道は無難なり、唯揀択を嫌う」ということが流れ来って「只管打坐」に到る。より好みをしないすがたは当処に「ひたすら」のすがたをとる。即心是仏は、発心修行菩提涅槃なりと明示してある。「道」のかたよりおこなわれてひたすら行ずるすがたが即心是仏である。『伝光録』に示す「道」のすがたを底流として、一切の揀択（より好み）を去ったところが只管打坐となり、最後のおちつき場所である。

修証義

松浦英文

明治新政に入って、新しい観点で物を見たり考えたりするとき、仏教界も旧態のままでは時代に取り残される憂慮すべき事態に臨んで、曹洞宗が禅門の殻固く、不立文字教外別伝の出家道のみを固執していたら、全く文字通りの世捨て人の集団になるばかりだから、ここ一番の工夫をしようと全宗門一体で立上ったわけでした。

曹洞禅の在家道はいかにすべきか、の大問題に取組む必要が生じたわけです。宗門僧全体を時機相応の教化人の集団に編成するためには、その教化の基準を制定しなければならない。

この要求によって、時の永平寺、総持寺両大本山貫首の責任のもとに、宗旨の拠りどころの『正法眼蔵』から編纂され、明治二十三年十月四日制定布達された独立の経典が『修証義』であります。

『修証義』は五章に編成され、三十一節に分かれ、三千七百四文字の仮名まじり経典で、一読して大凡の略意の掬みとれるものであります。以下はその全文である。

*

第一章　総序

生(しょう)を明らめ死を明らむるは仏家(ぶっけ)一大事の因縁なり、生死(しょうじ)の中に仏(ほとけ)あれば生死なし、但(ただ)生死即ち涅槃(ねはん)と心得て、

生死として厭うべきもなく、涅槃として欣うべきもなし、是時初めて生死を離るる分あり、唯一大事因縁と究尽すべし。

○明らめ＝徹底的究明。○因縁＝現象の根本理。○生死＝人生。○涅槃＝不生不滅境。

宗旨の理論というよりも、通仏教の人生観を先ず冒頭に述べたものです。

生命の本体を考究し、その生き死にを考えてみると妙なもので、刻々生死する命の正体は摑まえてみれば無我で仏で自身でもある。不安と思ったり恐れたりしたのは夢のようなことで、本具の仏性の展転に過ぎないと気が付く。今生に生を受けた大切な因縁の尊さに目覚めて欲しい。

人身得ること難し、仏法値うこと希れなり、今我等宿善の助くるに依りて已に受け難き人身を受けたるのみに非ず、遇い難き仏法に値い奉れり、生死の中の善生最勝の生なるべし、最勝の善身を徒らにして露命を無常の風に任すること勿れ。無常憑み難し、知らず露命いかなる道の草にか落ちん。身已に私に非ず、命は光陰に移されて暫くも停め難し、紅顔いずくへか去りにし、尋ねんとするに蹤跡なし、熟観ずる所に往事の再び逢うべからざる多し、無常忽ちに到るときは国王、大臣、親暱、従僕、妻子、珍宝たすくる無し、唯独り黄泉に赴くのみなり、已れに随い行くは只是れ善悪業等のみなり。

○宿善＝生まれかわり死にかわりの間に積んだ言行。○善生＝宿善による恵まれたる人生。○無常＝あらゆるものは変遷して不定とする原則。○親暱＝親戚や親友。○黄泉＝死後の土の下の世界。

本具の仏性の絶対平等の理を説いて、その仏性によって導かれるままの生活をすることが善であり、それに背く生活に気儘に走るのは惑であり悪であると感ずるときには、人間の価値をそこに置いて善生活をひた走って貫いたいと願う。

人間である限り、平等に仏性の配分を受ける自尊この上もない境界ながら、遺憾なことは、古徳も「無常は即ち仏性なり」と言われた通りでこればかりは何ともならぬ。しかも、人身の言行は、無常迅速だからと言っても、振り切って遁げも隠れもできぬ善悪業のそれぞれとなってまつわり着くという。さて人の世はそうと解れば、

今の世に因果を知らず業報を明らめず、三世を知らず、善悪を弁まえざる邪見の党侶には群すべからず。大凡因果の道理歴然として私なし。造悪の者は堕ち、修善の者は陞る、毫釐も忒わざるなり。若し因果亡じて虚しからんが如きは、諸仏の出世あるべからず、祖師の西来あるべからず。善悪の報に三時あり。一者順現報受、二者順次生受、三者順後次受、これを三時という。仏祖の道を修習するには、其最初より斯三時の業報の理を効い験らむるなり。爾あらざれば多く錯りて邪見に堕つるなり。但邪見に堕つるのみに非ず、悪道に堕ちて長時の苦を受く。

○業報＝善悪の言行から生む結果。○邪見＝仏教外のまちがった考え方。○毫釐＝僅少。○三時＝現在世の因果、来世で報あり、それ以後に報あること。

仏性は平等なるも、人々各自の因果はそれぞれの差別相である。三世因果の道理が明らかなればこそ、三世の諸仏も現われ、達摩大師も西来して説法なさったわけである。

因果に転ぜられるのが凡夫、因果を転ずるのが仏。すなわち我見のまま引きずられる生活には救いが無い――これ凡夫。因果を明らめて未来に向って精出して運命を開拓し行く生活には自由があり救いがある――これ仏。過現未の三時にわたる運命と開拓との明暗を、この際はっきりと自認しなかったら長い煩悶の連続となりかねない。故に、

当に知るべし、今生の我身二つ無し三つ無し。徒らに邪見に堕ちて虚く悪業を感得せん。惜しからざらめや、

悪を作りながら悪に非ずと思い、悪の報あるべからずと邪思惟するに依りて悪の報を感得せざるには非ず。

以上一まず結論すれば、この命は生き直しの逆戻りは絶対できぬ身であるから、因果必然の理を、自分に都合わるいからとして否定してみたにしても、因果応報の大道は些かも昧ますことのできるものではない。必ず感得するものは感得せざるを得ないのである。

第二章　懺悔滅罪

仏祖憐れみの余り広大の慈門を開き置けり、是れ一切衆生を証入せしめんが為めなり、人天誰か入らざらん、彼の三時の悪業報必ず感ずべしと雖も、懺悔するが如きは重きを転じて軽受せしむ、又滅罪清浄ならしむるなり、然あれば誠心を専らにして前仏に懺悔すべし、恁麼するとき前仏懺悔の功徳力我を拯いて清浄ならしむ、此功徳能く無礙の浄信を生長せしむるなり、浄信一現するとき、自佗同じく転ぜらるるなり、其利益普ねく情非情に蒙ぶらしむ。

○仏祖＝釈尊と祖師方。○慈門＝仏の慈悲の教え。○証入＝悟らす。○人天＝人間界と天上界とその他の全世界。○懺悔＝悔い改めて仏前に誓う。○前仏＝仏の面前親しく。○恁麼＝このようにするとき。○無礙の浄信＝自由な正しい純真な信心。○情非情＝生物と無生物。

これまで仏教全体を通じての思想を述べて人生観の根基を明らかにしたが、さらに進んで曹洞禅の祖師道に踏み入って救いの法門を指示される。

衆生本来仏の平等仏性も、自我迷執の因果必然に堕ちたときには、これを救うに懺悔の法があるという。仏祖の慈悲である。純一無雑の信心をもって仏前に懺悔すれば功徳大なるものがある。

重きを転じて軽受とは、罪一等を減ずるの程度で、懺悔する気持の深浅に応ずる勘定問題であるが、滅罪清浄とは、

生仏不二の本来成仏のわれらとすると、悪業があるのは畢竟迷執によって幻境に彷徨するものであるから、一挙に懺悔得脱して身心清浄即身成仏と飛躍することである。

自性清浄な身心脱落の境界に到達したとすれば、自己の清浄は他をも清浄ならしむということになる。これが信心の功徳で、生物界自然界一切を影響し合うものと大きく感ぜられる。このような大きな力を発揮できる懺悔の根本的な原動力は、一体どこから発現するものであるかを検すれば、

其大旨は、願わくは我れ設い過去の悪業多く重なりて障道の因縁ありとも、仏道に因りて得道せりし諸仏諸祖我を愍みて業累を解脱せしめ、学道障り無からしめ、其功徳法門普ねく無尽法界に充満弥綸せらん哀みを我に分布すべし、仏祖の往昔は吾等なり、吾等が当来は仏祖ならん、我昔所造諸悪業、皆由無始貪瞋痴、従身口意之所生、一切我今皆懺悔、是の如く懺悔すれば必ず仏祖の冥助あるなり、心念身儀発露白仏すべし、発露の力罪根をして消殞せしむるなり。

○業累＝悪業の報いわずらい。○障道＝仏道修行の障り。○無尽法界＝全世界。○弥綸＝横溢する。○冥助＝暗々裡知らぬうちに助けられる。○心念自儀＝心も身も。○発露白仏＝さらけ出して仏前に告白する。

いかに過去に悪業があろうとも、自ら発心求道の志を発してひたすら仏祖に願うとき、脱落身心大活現成して救われる。仏祖でさえも、得道以前は業障煩悩につきまとわるる凡夫のわれらとえらぶところがなかった。それが仏法の教えによって本来成仏の徳を発揮して懺悔につとめたればこそである。われら凡夫も本具の仏性を備える身なれば、仏祖に従って問法し至心懺悔すれば必ず仏祖と同格の仏となれる。この信念のもとに、懺悔文を心をこめて唱えるとき、先行導師の仏祖は必ず暗々裡に救って下さる。まごころで礼拝お詫びを申し上げれば、無明の業障消え去って、本来清浄の仏果を成ずることができるぞと喜ぶのである。

第三章　受戒入位

次には深く仏法僧の三宝を敬い奉るべし、生を易え身を易えても三宝を供養し敬い奉らんことを願うべし、西天東土仏祖正伝する所は恭敬仏法僧なり。若し薄福少徳の衆生は三宝の名字猶お聞き奉らざるなり、何に況や帰依し奉ることを得んや、徒らに所逼を怖れて山神鬼神等に帰依し、或いは外道の制多に帰依すること勿れ、彼は其帰依に因りて衆苦を解脱すること無し、早く仏法僧の三宝に帰依し奉りて、衆苦を解脱するのみに非ず、菩提を成就すべし。

○三宝＝仏法僧。○西天東土＝インドと中国・日本。○制多＝社祠。○菩提＝転迷開悟の無上境。

衆生仏戒を受くれば、即ち諸仏の位に入ると、経典にあるのを要約して、受戒さえ修めれば即心成仏であり、直入如来地である。ここまでに懺悔滅罪して準備完了で入位に達する順序と申せよう。

迷信邪教に迷わず、正信帰依三宝によって人生苦を正しく解決し、進んでは仏道成就して円満最高の大人格完成を目指したい。

近来ほど苦痛を嫌う風潮の、一世を風靡している時はない。快的生活を至高として、楽をすることが善であり真とする。いわんや正法を聞いて苦を感ずるという高尚な心作用から遠い。精神的なこの種の苦痛こそ人間の進歩高揚の足場である。犬猫に何の精神的苦痛があろうか。因果を知らず、精神的に何の苦痛も心配も持たぬものは、地位や学問のいかんにかかわらず動物生活者に過ぎない。精神的苦痛の強い程、頼もしい上士で、仏法僧に帰依することによってのみ救われる。

さて、その帰依三宝とはいかなる義か？

帰依三宝とは正に浄信を専らにして、或いは如来現在世にもあれ、或いは如来滅後にもあれ、合掌し低頭して口に唱えて云く、南無帰依仏、南無帰依法、南無帰依僧、仏は是れ大師なるが故に帰依す、法は良薬なるが故に帰依す、僧は勝友なるが故に帰依す、仏弟子となること必ず三帰に依る、何れの戒を受くるも必ず三帰を受けて其後諸戒を受くるなり、然あれば即ち三帰に依りて得戒あるなり。

○如来＝真に悟得の人、即ち仏。○南無＝無我で信心する。○大師＝この上ない師匠。○勝友＝すぐれた善友。○戒＝戒律、人生のおきて。

「唱うればわれも仏も無かりけり」の妙唱絶対の境地で、我見我欲の全滅状態にあって、南無と唱える。無限界の諸仏、諸法、諸僧の三宝に帰依して余念無い。

仏は大師――人類史上に偉大な学者宗教家がその一世代の光明であったことはあるが、仏法を除いては哲学も宗教も倫理も帰趨に迷わざるを得ない。二千五百年前に仏陀大悟して、それらの徹底安住地を与えられたわけである。法は良薬――仏陀大悟の大智力によって世人のため説示された教えであって、一切の迷夢妄想を覚醒せしめる至上の良薬と思われる。僧は勝友――自ら学修し体験した正法を、一般の救済のために精神的教化に励む専門的殉教者として敬親せずにいられぬ。

仏教の教理の研究をし、坐禅修行等を励み、また念仏唱名等を唱えても、さて三宝に真に帰依する身口意三業の行者でなかったら、断じて仏弟子となることはできぬ。

此帰依仏法僧の功徳、必ず感応道交するとき成就するなり、設い天上、人間、地獄、鬼畜なりと雖も、感応道交すれば必ず帰依し奉るなり、已に帰依し奉るが如きは、生々世々在々処々に増長し、必ず積功累徳し、阿耨多羅三藐三菩提を成就するなり、知るべし三帰の功徳其れ最尊最上甚深不可思議なりということ、世尊已に証明し

まします、衆生当に信受すべし。

○感応道交＝敬虔な誠心の信心は仏と通い合う。○生々世々在々処々＝生死流転の間。○積功累徳＝功徳を積む。○阿耨多羅三藐三菩提＝無上正徧智、最高のさとり。○世尊＝釈尊。

本来仏であるから、何時かは必ず仏果菩提を成就することは間違いない。さりながら、それにはまず三宝の御名をきき、理解し信心することに始まる。そして無雑の信順即ち南無帰依することになって、仏果に到達できる。この境地に到達する時を感応道交の時節到来と呼ぶ。問題は因縁熟して時節到来するか否かにある。因縁あれば六道を選ばず、感応あって帰依三宝し、この起点から遂には菩提成就疑いなしとする。

三帰戒と三聚浄戒と十重禁戒との十六戒を仏祖正伝の戒法とする。この三つを体相用と観ずることが解りよい。信仰的な確固たる三宝尊信の念が中心の「体」をなしたときには、その信心は仏の慈悲と平和の徳を備えた「相」をなしてくる。故に、

次には応に三聚浄戒を受け奉るべし、第一摂律儀戒、第二摂善法戒、第三摂衆生戒なり。

○第一摂律儀戒＝悪事禁断。○第二摂善法戒＝善事完行。○第三摂衆生戒＝社会奉仕。

諸仏の法律の根元とするのが、三つの相となっている。悪をせず善をつとめ社会奉仕の型をくずすな、と自戒するのである。善悪は本具の仏性に随うか反するかにある。元来が無自性不可得のこの世界に善悪があろうはずはないが、時・処・位に適不適がある。笑顔の無自性も吉凶の時・処・位によりて善悪の相を形成するが如きものである。

万事は無我境地にて、仏性に導かれて時・処・位、相応の形をなすべきものである。その根本には慈悲心を置いて「三界はわが有なり、その中の衆生みなわが子なり」の自他平等に立つ生活に徹底するを要する。その時は、大きくは全世界即同一家であり、親子、兄弟、親戚、友人はもとより、会社、官庁、党派すべて自は他であり、他は自である。

他を倒して自のためにならず、他のためにはかることが自のためになる。自のためをはかることが他を害するならば、真に自のためになることではない。真に自の利になることは必ず他の利にもなる。これが因果必然の理である。「衆生無辺誓願度」の誓願をこの三つの浄戒に徹底せんとするものである。

この「相」は展いて「用」となり、すなわち、

次には応に十重禁戒を受け奉るべし、第一不殺生戒、第二不偸盗戒、第三不邪婬戒、第四不妄語戒、第五不酤酒戒、第六不説過戒、第七不自讃毀他戒、第八不慳法財戒、第九不瞋恚戒、第十不謗三宝戒なり、上来三帰、三聚浄戒、十重禁戒、是れ諸仏の受持し給う所なり。

○不酤酒＝迷いやすい酒におぼれ、また思想や射倖に迷うな。○不説過＝他のあやまちを言いふらすな。○不慳法財＝物や親切を惜しむな。○不謗三法＝仏教の教えを疑い、悪口を言うな。

三帰依の功徳によって自性清浄の身心になるときは、三聚浄戒を守って「体固め」をせずにいられなくなり、また体ですることも口で喋ることも心で考えることも、本来成仏の身心そのままの「用」即ちはたらきを現出せずにはおれなくなる。故に仏性の換え言葉が戒法であるから、仏戒と称するわけである。

われらは憲法も民法も、法律を知る身ではない。知らぬが国民として決して恥かしいとは思わぬ。この身が全世界の円満融合の中に大道を踏んでいれば、法律そのものが何であろうか。この体が法律で、法律の中にいて、触れるところもなく犯すところもない。「魚行いて魚の如く、鳥飛んで鳥に似たり」である。同様に戒法のどこにも無理がなく、自分自身の功徳である。命ずるでも命ぜられるでもない。今までの小さい自己が天地の大となる。

十条の禁戒のすべても、時・処・位に適応する慈悲心の活用に他ならない。だから、第一不殺生というも、殺生する気になれるはずがない。殺生する気になれない慈悲心は、無論盗みをする気になれず、邪婬のできようはずもない。

自他平等無我清浄であったら、嘘言も出ぬし、人の明智を害する毒酒のような作用をする悪たくらみのできようもない。人の過失を吹聴したり自慢したり、吝嗇したり腹立てたり信仰の悪口言ったりなどの毛頭できるはずがないのが、三帰戒と三聚浄戒のそなわった心身の効用というべきであろう。

受戒するが如きは、三世の諸仏の所証なる阿耨多羅三藐三菩提金剛不壊の仏果を証するなり、誰の智人か欣求せざらん、世尊明らかに一切衆生の為に示しまします、衆生仏戒を受くれば、即ち諸仏の位に入る、位大覚に同うし已る、真に是れ諸仏の子なりと。

○金剛不壊の仏果＝絶対安心な仏位。○誰の智人か欣求せざらん＝見仏聞法の時節到来せるものは、六道のものすべて一切賢聖が歓喜して求めぬものはない。○大覚＝仏のさとり。

本来成仏で、仏戒は既に人々に備わっているものだとすれば、授受することも要るまいと思う。そうではない、懺悔もその儀式が行われないと懺悔の役に立たないように、やはりこれが要る。

「この法は人々の分上ゆたかに備わりと雖も、未だ修せざれば現れず、証せざれば得ることなし」と申される。やはり授受の作法によって仏果菩提を成就して、仏陀となんら変りなくなる。万人がみな仏位につくに至っては、この諸仏諸菩薩様方は一体全体どういうことに相成るか、の大問題はすなわち、

諸仏の常に此中に住持たる、各々の方面に知覚を遺さず、群生の長えに此中に使用する、各々の知覚に方面露れず、是時十方法界の土地草木牆壁瓦礫皆仏事を作すを以て、其起す所の風水の利益に預る輩、皆甚妙不可思議の仏化に冥資せられて親き悟を顕わす、是を無為の功徳とす、是を無作の功徳とす、是れ発菩提心なり。

○住持＝安住。○知覚＝万境に処するわきまえ。○郡生＝一切の凡夫。○仏事＝仏のはたらき。○仏化＝仏の徳化。○冥資＝

おたすけ。○無為＝無作と同じく天然自然。○発菩提心＝求道の心をおこす。

受戒伝法したからには、われらも諸仏であるから、諸仏の戒法の中に住持たる諸仏になってしまったとき、この時には誰彼なし仏様である。どの仏もみな同じ如来だから、知覚をのこさず区別無しの一如来のすがたとなる。衆生一般も戒法の中に在って生活するときは、本来の仏に立戻って誰彼なしの、みな如来の同体同相同用である。有情非情同時成道であり、「山の色谿の響もみなながらわが釈迦牟尼の声と姿と」の信受あるところはここである。要するに受戒によって、従来の迷妄の境は消滅して自性清浄の真実の自己に復活するのであるから、不思議な仏化を一段と親しく感受することもできるのである。そうすると、応作進退一切が諸仏の本証と一枚となって、仏祖の成道と同様に大悟徹底し、知らずしらずのうちに無上菩提を成就した発菩提心であるわけである。

第四章　発願利生

菩提心を発すというは、己れ未だ度らざる前に一切衆生を度さんと発願し営むなり、設い在家にもあれ、設い出家にもあれ、或いは天上にもあれ、或いは人間にもあれ、苦にありというとも楽にありというとも、早く自未得度先度佗の心を発すべし。其形陋しというとも、此心を発せば已に一切衆生の導師なり、設い七歳の女流なりとも即ち四衆の導師なり、衆生の慈父なり、男女を論ずること勿れ、此れ仏道極妙の法則なり。

○度す＝理想界の彼岸へわたす。○自未得度先度佗＝自分はさておき、他を苦悩のこの世界から彼岸へわたす。○四衆＝僧、尼、信男、信女の仏弟子方。

安心が決り、正伝の因縁を明らめ、即身成仏の奥伝にまで到達しては、これ以上も、以外も、残りの仏法はない。この上は、この成仏の身がいかに仏法をこの世にはたらかすかの一事に在る。

一輪の明月天に冲すれば大地を照らさずにおかぬと同様に、戒法相続の真人は忽ち一般への利生の願を発せずにお

られるはずがない。これは自然の妙用と思う。その妙用の大精神は、上求菩提から一転して下化衆生の仏作仏行となってはたらき作用する。菩提心の活作用は国家社会のためになる働きを指す。

国家社会、大きくは人類のためになることでなくては、到底親子のためにも兄弟のためにも夫婦のためにもなるものではない。この社会即家庭の観点を謬っては何にもならない。故に、「自未得度先度佗」は身分職業のいかんを問わぬ念願であって、進んではたらき出さねばならぬ道理である。この時は仏菩薩であること間違いない。この念願がはたらき出さぬものは、たとえ出家の身でも智賢富貴の人でも、素凡夫に他ならない。

初心始学の者の菩提心も、仏祖大徳の菩提心も差等はない。そこに浅深高下ありともその性向に変りはないと判ずべきである。それどころか、七歳の女子でも出家在家の男女に対して導師であり親である、と尊ばれることになる。宇宙大とでも言うべき広大な仏心のほとばしりの前にはこのようになるのが、仏法の妙趣とも言える。

若し菩提心を発して後、六趣四生に輪転すと雖も、其輪転の因縁皆菩提の行願となるなり、然あれば従来の光陰は設い空しく過すというとも、今生の未だ過ぎざる際に急ぎて発願すべし。設い仏に成るべき功徳熟して円満すべしというとも、尚廻らして衆生の成仏得道に回向するなり、或いは無量劫行いて衆生を先に度して自らは終に仏に成らず、但し衆生を度し衆生を利益するもあり。

○六種＝六趣に到る。○四生＝胎・卵・湿・化の四種類の生れ。○行願＝願をたて実行する。○回向＝自らの功徳を他にめぐらしむける。

ただひたすらに菩提心に生きる限りは、六道輪廻うたた風流の感懐にて至極気楽な身の上となれるのであるから、命ある只今至急わが身をこの発願に決めよとなる。衆生無辺誓願度と決めて衆生のために己を棄て、勇往邁進するときは前途洋々たる菩提濶歩と展開する。

この菩提心の願行は誓願度の具体化として、

衆生を利益すというは四枚の般若あり、一者布施、二者愛語、三者利行、四者同事、是れ即ち薩埵の行願なり、其布施というは貪らざるなり、我物に非ざれども布施を障えざる道理あり、其物の軽きを嫌わず、其功の実なるべきなり、然あれば即ち一句一偈の法をも布施すべし、此生佗生の善種となる、一銭一草の財をも布施すべし、此世佗世の善根を兆す、法も財なるべし、財も法なるべし、但彼が報謝を貪らず、自らが力を頒つなり、舟を置き橋を渡すも布施の檀度なり、治生産業固より布施に非ざること無し。愛語というは、衆生を見るに、先ず慈愛の心を発し、顧愛の言語を施すなり、慈念衆生猶如赤子の懐いを貯えて言語するは愛語なり、徳あるは讃むべし、徳なきは憐むべし、怨敵を降伏し、君子を和睦ならしむること愛語を根本とするなり、面いて愛語を聞くは面を喜ばしめ、心を楽しくす、面わずして愛語を聞くは肝に銘じ魂に銘ず、愛語能く廻天の力あることを学すべきなり。利行というは貴賤の衆生に於きて、利益の善巧を廻らすなり、窮亀を見病雀を見しとき、彼が報謝を求めず、唯単に利行に催さるるなり、愚人謂わくは利他を先とせば自らが利省れぬべしと、爾には非ざるなり、利行は一法なり、普く自佗を利するなり、同事というは不違なり、自にも不違なり、佗にも不違なり、譬えば人間の如来は人間に同ぜるが如し、佗をして自に同ぜしめて後に自をして佗に同ぜしむる道理あるべし、自佗は時に随うて無窮なり、海の水を辞せざるは同事なり、是故に能く水聚りて海となるなり。

○四枚の般若＝四つの智恵分別。○布施＝ほどこし。○愛語＝恋愛の言葉。○利行＝慈愛の行為。○同事＝自他一体の大度量の言行。○利益の善行＝工夫して他のためになることをなす。○不違＝自守の道にたがわず、また他人の行く道にもたがわない。

衆生済度の具体的方法の四方針として、仏心の慈悲行は「布施」となって自他不二の精神の発露となるばかりか、

言語を通して湧出するのは「愛語」となる。報酬を求めるはずのない純粋な利他行は「利行」としてはたらき、「聖人に己れなし、己れならざるはなし」の「同事」行は自他不二の実践行である。
この四方針を確立し実行することによって、

大凡菩提心の行願には、是の如くの道理静かに思惟すべし、卒爾にすること勿れ、済度摂受に一切衆生皆化を被ぶらん功徳を礼拝恭敬すべし。

○卒爾＝よいかげんにする。○済度摂受＝自利々他、自覚々他となり、全部受け入れ救う。

第五章　行持報恩

此発菩提心、多くは南閻浮の人身に発心すべきなり、今是の如くの因縁あり、願生此娑婆国土し来れり、見釈迦牟尼仏を喜ばざらんや。静かに憶うべし、正法世に流布せざらん時は、身命を正法の為に抛捨せんことを願うとも値うべからず、正法に逢う今日の吾等を願うべし、見ずや、仏の言わく、無上菩提を演説する師に値わんには、種姓を観ずること莫れ、容顔を見ること莫れ、非を嫌うこと莫れ、行いを考うること莫れ、但般若を尊重するが故に、日々三時に礼拝し恭敬して、更に患悩の心を生ぜしむること莫れと。

○南閻浮＝人間の世界。○願生此娑婆国土＝願いの通りにこの世に生まれる。○見釈迦牟尼仏＝この人間の世界に生まれたので仏を見た。○無上菩提＝この上ないさとり。○種姓＝人種階級。○非＝すききらい。○恭敬＝純真に敬う。○患悩＝悩み。
○三時＝朝、昼、晩。

人格の上に仏祖が現成する姿が布施であり、愛語であり、利行であり、同事である。自利利他の行を修め、自覚覚他の道を践むものである。これを行持と呼ぶ。

身・口・意三業が常に仏の境界に在って絶対に踏みはずしの無い作用を「行持」とする。仏作仏行のこの殊勝の作用の出来るのは、人類だけの特権である。正法を聞き信じ行うことのできる幸せはわれら人間だけで、しかも難値難遇の仏祖との因縁あればこそと欣快に思う。

伝教、弘法両大師のように兜率往生を願わず、法然、親鸞両上人のように極楽往生を願わぬ。そしてもっぱら日夜精進弁道し、その功徳をめぐらして衆生の成仏得道に回向する発菩提心は、人間で、しかも大人格者である仏陀という釈迦牟尼仏に好機縁を結ぶに至ったことをこの上ない喜びとする。

仏陀在世でない今日は、かれこれの選り好みをせず、無上道を説く開眼の師に参学せねばならない。これは聴者へのいましめである。説者はもちろん種姓や容顔はともかくとしても、行為の非は改め浄潔な生活者でなくば信伏も得難く教化も効少ない。

仏陀在世時の見仏聞法は文字通りであるが、現在世にては受戒入位が見仏、この理を信解するのが聞法である。一重に適々相承の仏祖方の恩である。真実の仏法を正伝されたのは学問や思想としてではなく、事実としての仏祖方の行持によって見仏聞法されたのである。

今の見仏聞法は仏祖面々の行持より来れる慈恩なり、仏祖若し単伝せずば奈何にしてか今日に至らん、一句の恩尚お報謝すべし、一法の恩尚お報謝すべし、況や正法眼蔵無上大法の大恩これを報謝せざらんや、病雀尚お恩を忘れず三府の環能く報謝あり、窮亀尚お恩を忘れず、余不の印能く報謝あり、畜類尚お恩を報ず、人類争か恩を知らざらん。

○見仏聞法＝仏の教えを聞き、本心具有の仏にまみえる。○仏祖面々の行持＝仏も祖師もみな行って来た道。○単伝＝師から弟子へ手送り相続。○正法眼蔵＝無上の正法を蔵してあますことなし、即ち正法眼はこれ蔵。○三府の環＝雀を救って子孫三

大臣に登った。○余不の印＝亀を余不亭の地に救って、後に官位の印形のつまみの亀形の首が曲った。

歴代仏祖は身命を惜まぬ程の修行を積み、師弟間の真剣な相続の以心伝心によって今日の仏法があり、われらの受戒入位がある。この慈恩深高なることは、正法を正師より受持して人生の最高幸福を得た今日の幸せを報謝せずには居られぬところである。

懺悔、持戒、発願、行持の四大心行こそ、われら仏弟子の大綱であらねばならぬ。最後の行持、報恩に当りては、恩を思うとき広大無限の恩に囲繞せられるわれらである。

宇宙大の恩の固塊がわれらの個人であると観察される。謂わば、一切即一の当体である。仏法を信解すれば、どんな生活も素晴しい価値に目醒めることになるから、楽しく幸せな意義を見出してくる。ここに広大な恩を感じたものは報恩の志を起すことになる。志が起れば実行せずにはおられない。動物でさえもそのことがある程であるから、人としてそうなくてはならぬ。その報恩の方法は、

> 其報謝は余外の法は中るべからず、唯当に日々の行持、其報謝の正道なるべし、謂ゆるの道理は日々の生命を等閑にせず、私に費さざらんと行持するなり。光陰は矢よりも迅かなり、身命は露よりも脆し、何れの善巧方便ありてか過ぎにし一日を復び還し得たる、徒らに百歳生けらんは恨むべき日月なり、悲むべき形骸なり、設い百歳の日月は声色の奴婢と馳走すとも、其中一日の行持を行取せば一生の百歳を行取するのみに非ず、百歳の佗生をも度取すべきなり、此一日の身命は尊ぶべき身命なり、貴ぶべき形骸なり、此行持あらん身心自らも愛すべし、自らも敬うべし、我等が行時に依りて諸仏の行持見成し、諸仏の大道通達するなり、然あれば則ち一日の行持是れ諸仏の種子なり、諸仏の行持なり。

○善行方便＝時に応じての上手な手段。○声色の奴婢＝迷いの世界の下劣漢。○馳走＝右往左往。○行持＝仏作仏行の言行。

○行取＝自分で行う。○度取＝他人を救う。○見成＝現実になる。

余外の法はない、絶対にこの大恩に報ゆるのには、日夜の行持によって行く。即ち平生の行為すべてが、仏境界を持ち行く生活に徹することである。

絶対無我の仏境界より流出する生活であれば、坐禅、礼拝、読経、作務、進退起臥、喫茶喫飯、屙屎送尿にいたるまで、すべて行持の露堂々であり、報恩の誠心であり浄行である。有我の為めにしない生活即ち私に費すことのない生活、これこそ自性元来が私有物でなく、公生涯である証である。徒らの生活や恨むべき生活であることは許されない。

平常は三毒五欲に追いつかわれる奴婢のような状態であっても、せめて一日を仏祖の行持即ち真実自己の行持を行うことができたならば、それまでの無価値な生活の損害を取りかえすばかりか、未来永劫の得益の幸せになる。

仏道を信じ念願して受戒入位するときは、仏が仏に嗣いだことになり、仏の種子の因が仏の行持の果をなすの道理である。釈迦牟尼仏とは歴史の上の生身降化の釈尊だけではない。時間、空間、無限世界の三世十方諸仏、不動、地蔵、観音等の三千仏も悉く釈迦牟尼仏である。

受戒入位の成仏も必ず釈迦牟尼仏となる。釈迦牟尼仏の仏法だから、一切の諸仏の作仏するときは必ずみな釈迦牟尼仏となる。山河大地人間生物一切が釈迦牟尼仏となるとき、自己もその中に成仏して釈迦牟尼仏となる。ここに、即心是仏の当体を明らめることができる。

謂ゆる諸仏とは釈迦牟尼仏なり、釈迦牟尼仏是れ即心是仏なり、過去現在未来の諸仏、共に仏と成る時は必ず釈迦牟尼仏と成るなり、是れ即心是仏なり、即心是仏というは誰というぞと審細に参究すべし、正に仏恩を報ずるにてあらん。

○即心是仏＝諸仏ともに成仏するときは釈尊となる、釈尊を嗣ぐわれらとなる、即ち即心是仏の自家に坐す。

釈尊も一見明星して即心是仏し、迦葉（かしょう）も拈華微笑（ねんげみしょう）して即心是仏し、永平道元は身心脱落し、総持瑩山は崑崙奔夜を会して各々即心是仏した。仏祖も和尚も居士大姉も実参実究し、修証せずしては即心是仏たり得ない。

夢想をやめ顚倒を捨て、この精進によって即心是仏の自家坐床に坐せんことを以て、仏恩報謝の正道とせんと願うものである。

大燈録

竹田益州

『大燈録』即ち『大燈国師語録』は、京都紫野龍宝山大徳寺の開山特賜興禅大燈国師一代の法語を、侍者が国師生存中より輯録したものである。第一巻は嘉暦元年冬大徳寺住山後の法語を性智が、第二巻は大宰府崇福寺住山後の法語を宗貞が、また、大徳寺再住後の法語を恵眼が、なお、頌古、拈古、行状を禅輿が編したものである。成立の年代は、後醍醐天皇の頃である。応仁の乱に旧版を火き、元和七年、江月和尚が再刊して一帙三巻となし、「雪竇録参詳語要」等を附載した。

大燈国師は、南北朝時代を背景として禅宗の真風を実践躬行し、峻厳で越格な大善知識であった。特に花園、後醍醐天皇の二帝から尊信帰依を受けて、その徳望は一世を風靡した。国師は諱は妙超といい、号を宗峯という。播州揖西郡小宅庄に生まれた。父は浦上一国、母は赤松則村の姉と伝う。天質英剛聡明で幼少より勉学精励され長じて参禅研磨し、仏祖の玄奥を究め尽くし印可の後、洛東雲居寺の跡に風霜露宿の聖胎長養をなし、五条橋下に灰頭土面で玉石混淆の精錬を積むこと十余年であった。この頃は、禅の最盛期で、大応、一山、夢窓、三光、各国師や名僧がほとんど同時代に相前後して出ている。そして歴代幕府の将軍も皆、精神修養の依り所として帰信し、擁護した。国師の遷化は五十五歳で長寿ではないが、その功績はわれわれ凡人の百人万人にも勝る、深い高い、広いものであった。

*

師、嘉暦元年十二月八日に開堂、衣を拈じて云く、「千尺は丈六に過ぎず、雞足は大徳に如かず。何が故ぞ。」衣を挙して云く、「頂戴して之を

師於嘉暦元年十二月八日開堂、拈衣云、千尺不過丈六、雞足不如大徳、何故、

挙衣云、頂戴披之、誰弁正色（巻上）　披す、誰か正色を弁ぜん。」

○龍宝＝大徳寺の山号。○興禅大燈＝花園上皇より特に賜う。○高照正燈＝後醍醐天皇より加え賜わりたる国師号。○拈＝ひねる。擎ぐ。○丈六＝一丈六尺。仏像。○雞足＝インドの王舎城雞足山。

大燈国師が三十年刻苦修行して大悟の後、時節到来して、ここに人天の大導師として大法を双肩に担い、初めて開法演暢される晴の式典の所作である。時は十二月八日、成道会の吉日にあたる。まず伝法の袈裟を擎げて、「身のたけ千尺もあるという妙梵波羅門も、一丈六尺の仏身と、何の差があろうぞ。また雞足山は釈尊旧跡の聖地で最も尊いが、今、この大徳寺と別に変らぬのである。」なぜだろうか。一即万であり、当所即ち天竺である。この句は国師の永年修禅の体現から吐かれた一言で、次いで袈裟を頂いて着用されると同時に、「只今この仏法の法脈の真髄を形ある袈裟に象徴して、うやうやしく押し戴いて、親しく我が肩に掛けるのであるが、満座の皆様、はたして誰が、私の本体を見届け、袈裟の本意本質を悟り取って下さるだろうか。」おそらく金襴や綾錦の美は誰もわかろうが、実相無相の微妙の法は洞見できまい。この妙超の顔や姿だけ眺めて、その道体と道行はおわかりになるまい。いや、明眼の知識が思わぬ隅から観てほほえんでいることを期待する。

*

陞座、拈香云、此一弁香、爇向炉中、恭為祝筵今上皇帝聖躬万歳万歳万万歳、陛下恭願、龍図永固、玉葉弥芳（巻上）　陞座、香を拈じて云く、「此の一弁の香、炉中に爇向して、恭しく為に、今上皇帝聖躬万歳万歳万々歳を祝筵したてまつる。陛下、恭しく願わくは、龍図永く固く、玉葉弥芳しからんことを。」

○陞座＝説法の座に登る。○爇向＝香を焼く。○今上＝後醍醐天皇。○龍図＝龍は天子を、図は版図を指す。国家のこと。○玉葉＝累世。

国師は法堂の荘厳なる須弥壇の上に登られ、静かに沈香の一片を額にあて、「この香を香炉に薫じてきよめ、恭し

く謹んで、今上天皇陛下の玉体幾千万年も御安泰なることをお祝い奉ります。陛下、恭しく願わくば、どうぞ、御稜威をもって日本の国家安泰に万民幸福に、尊体（金枝玉葉）幾久しくますます芳しくあらせ玉うよう祈り奉ります。」

この時代は君民一体の思想で、民の心には君主を思う念が充ち、君主の心には民を愛する思いが満ち溢れて、国家と人民と国王は、三位一体の理念を常識とした。だから天皇を尊崇することは、すぐそのままで事実上には人民や社会を敬愛し指導することとなのであった。形式と言葉と理論のくい違いがあるが、中身の本質は、現代の民主主義や個人の観念と、それほどの差はないと思う。

以下、拈香の第二と第三を略して、嗣法の第四拈香を見る。

*

此香在雲門関裏、久為衲僧鎖口訣、曽拾得於鎌倉県畔巨福山頭、和気靄然、嚢蔵二十年来、香風隠而弥露、今日拈出爇向炉中、供養前住建長禅寺、勅謚円通大応国師南浦大和尚、用酧法乳之恩　（巻上）

此の香、雲門の関裏に在って、久しく衲僧の鎖口訣と為る。曽て鎌倉県畔、巨福山頭に拾い得て、和気靄然たり。嚢蔵すること二十年来、香風隠せば弥露わる。今日拈出して炉中に爇向して、前住建長禅寺　勅謚　円通大応国師　南浦大和尚に供養して、用て法乳の恩に酧ゆ。

○関＝せきしょ。○鎖口訣＝おくぎ、秘訣。○靄然＝雲たなびく。○法乳＝仏道の修行育成。

各宗教はそれぞれの経典が大切な命脈であるが、禅宗は「どこで修行して誰の法を嗣いだか」が一番大切な命脈である。これは生きた人物である。その意味で嗣法は重要視される。法系ともいう。

釈尊から、一器の水を一器に移すがごとく、心をもって心に伝え、仏から仏へ、祖師から祖師へ、第二十八伝、達磨に至ったこの仏心宗、即ち禅宗は、ついに中国全土に拡大弘通し、さらに日本に伝わった。大応国師、南浦紹明は

その伝法の偉大な一人である。彼は風波大難を越えて、遠く南宋の都、臨安の浄慈寺、および径山寺で、虚堂智愚の鉗鎚を受け、参禅大徹して印証を得て帰朝し、大宰府の崇福寺に住し、法幢を挙揚すること三十六年、「そのため西海の禅風大いに興れり」とある。嘉元三年秋、太上皇の詔により、京都に召され、問法奉答しばしばあり。続いて、徳治二年、北条貞時の懇請により鎌倉の正観寺に、次で建長寺に住持された。

その頃、大燈国師は霊利な修行僧として雲水生活にあった。名は妙超といい、十七歳から京都の各禅匠を尋ねて参禅し、次に鎌倉の万寿寺で仏国禅師に就いて多年弁道して、ついに仏国の伝法を得たのである。が、さらに「汝は大応に参ぜよ」と教えられた。そして大応国師が京都の韜光庵に来られ、すこぶる峻厳な家風で、辛辣だと聞いて、急に入京してその門に入り、今までの修行と悟りを根底から打ち摧かれ、新たに練り直しの決心で、鋭意勇猛精進した。やがて大応国師が鎌倉に転住される時も影のごとく随従して参禅し、最後の公案が「雲門の関」である。これには寝食を忘れ不眠不休の努力であったらしく、師の大応国師さえ、「雲門入来の夢を見て感応した」というほどの大悟徹底をされ、大応は、「吾れ你にしかず、吾が宗你に至って大いに立し去らん。ただこれ二十年長養して、人をして、此の証明を知らしめよ」と、紫伽梨衣を付して法信を表さる。今その手痛く鍛えてもらった深い恩に対して、この一片の薫香をたいて、感謝の嬉し涙をもって、師に報い奉ったのである。

*

師就座顧視大衆云、便恁麼相見、早隔五須弥、若也待開口、三生六十劫、還有知箇中事底麼、出来対衆決択看、有麼有麼、僧問、雪山雪寒吾仏成道、法堂功成和尚開堂、建法幢立宗旨、正在

師、座に就いて大衆を顧視して云く、「便ち恁麼に相見するも、早く五須弥を隔つ。若し也た口を開くことを待たば、三生六十劫、還って、箇の中の事を知る底有り麼、出で来って衆に対して決択せよ、看ん。有り麼有り麼。」僧問う、「雪山雪寒うして吾が仏成道、法堂功成って和尚開堂、法幢を建て宗旨を立するは、正に此の時に在り。諸官筵に臨む、請

此時、諸官臨筵、請師提唱、師云、国清才子貴、家富小児驕、僧云、直将一句無心法、仰祝万国泰平瑞、師云、満口道著、僧云、記得、慈明開堂、有僧問、攢錦簇花即不問、如何是本来面目、明云、一言已出駟馬難追、此意如何、師云、石従空裏立、火向水中焚、進云、僧云、明々三際暁、皎皎一輪孤、明云、一輪底亦作麼生、意在那裏、師云、魚龍穴下盤根闊、日月輪辺気象深、進云、僧云、泊合放過、明便喝、如何弁端的、師云、劫石易消、村話難改、進云、上来一一蒙指示只如和尚今日開堂説法、当機覿面如何接人、師云、眉毛厮結、準上厮拄、僧云、作家宗師天然有在、便礼拝、師云、且緩緩　（巻上）

う師提唱せよ。」師云く、「国清うして才子貴く、家富んで小児驕る。」僧云く、「直に一句無心の法を将って、仰いで万国泰平の瑞を祝す。」師云く、「満口に道著す。」僧云く、「記得す、慈明開堂、僧有り問う、『錦を攢めて花を簇らすことは即ち問わず、如何なるか是れ本来の面目。』明云く、『一言已に出づれば駟馬も追い難し』と、此の意如何。」師云く、「石は空裏より立ち、火は水中に向って焚く。」進んで云く、「僧云く『明明たり三際の暁、皎々として一輪孤なり。』明云く、『一輪底亦作麼生』と、意那裏にか在る。」師云く、「魚龍穴下盤根闊く、日月輪辺気象深し。」進んで云く、「僧云く、『泊んど放過すべし』と、明便ち喝す、如何が端的を弁ぜん。」師云く、「劫石は消し易く、村話は改め難し。」進んで云く、「上来一々指示を蒙る、只だ和尚今日開堂説法するが如きんば、当機覿面如何が人を接せん。」師云く、「眉毛厮結び準上厮拄う。」僧云く、「作家の宗師天然在ること有り。」便ち礼拝す。師云く、「且緩緩。」

○五須弥＝大海中に在る高さ八万四千由旬という高山。○三生、六十劫＝千年も万年も。○雪山＝ヒマラヤ山の白雪。○道著＝言語す。○攢簇＝むれあつまる。○駟馬＝四頭立ての車。○三際＝過去現在未来。○劫石＝億万年でも磨滅せぬ石。○準上＝鼻柱。○且緩々＝まあ、ゆるやかに。

今まで立っていた師（大燈）は法座に坐禅を組んで、満堂を見渡していわく、「かように皆さんと、面と向ってお目にかかっているが、実のところ何万里を隔っている。お話ししようとすれば、あの世とこの世ほど遠い。ここの真理を会得した人が有りますか。あればどうぞ出て、大衆の面前環視の中で堂々と決択（けっちゃく）をいたしましょう。さあ、どうぞ。」一僧「有り有り」といって出で来って問う、「仏陀は雪山（せっせん）寒苦の修行を経て仏道を成じられたが、この大徳寺も立派な法堂（はっとう）が竣工して今日開堂である。真実の禅の宗要を樹立すべきはまさしく只今である。大官紳士も列席臨場の前で、何卒（どうぞ）、御提唱をして下さい。」師云く、「天下泰平な時は才智がものいう。家が富んでくると子供まで気ままにたかぶる。」僧云く、「早速、仏の無我、無心の御教えを披瀝下さって、ありがとうございます。おかげで一国万民は泰平を祝いめでたく存じます。」師云く、「大口をたたくわい。」僧云く、「昔、慈明開堂にその門下の僧が、『花や錦の如く美麗な仏法の学理や論議は聞き飽いています、どうか本来の面目をお示し下さい。』と、禅の中身を伺った。すると明云く、『一言已に出づれば四匹の馬が追いかけても及ばぬ』、ものいえば唇寒し秋の風、言葉でいくらでもいえるけれど、本来の面目の実質を握ることにはまだ遠い。以上の真意はいかがですか」と尋ねると、大燈云く、「石は空裏より立ち、火は水中に向って焚（や）く」と答えられた。ありえない不合理な答えのようであるが、坐禅して三昧の無念の念を念とした、その心境から、これらのすべての文句や言説を見ていただいたら、掌を返すように肯けましょう。空中に石が立つはずはない、水の中に火はもえない。が、本来無一物の真理（面目（かおつき））を突き出して表現すると、こんな矛盾した言葉になるのである。つまり仏法の悟りの篩（ふるい）を通った文句がこれである。禅語は大半そうである。慈明や大燈には、これがよく通じるのである。腹の底を打ち割って見せたように透徹して、了解するのである。

　さて、慈明の門下の僧はなかなかの偉い人と見えて、次のごとくいった。「ああ晴々とした一点の雲もない暁の空、さえわたる一輪の月、太古そのまま明光でござる」と、自分の心証を吐いた。すると、慈明はすぐ、「一輪底亦作麽（いちりんていまたそも）生（さん）」と、この僧の心底の玄微（げんび）を検討した。するとこの僧「泊（ほと）んど放過すべし」と答えた。その絶清（ぜっせい）浄潔な境涯にも腰

を据えないという気風がみえるし、また、弟子であるから謙譲して、「うっかり踏みすべらすところであったが師のおかげで足元も大丈夫でござる」との力量がある。すると慈明は、すかさず大声一喝された。この一喝、広大深遠である。大慈悲もこもっている。

右の問答を取りあげて、自分の生きた胸の問題として、一節一節を吟味して、師の大燈に究明して行くところである。「明々……一輪底……」とあるところの真意はいかがでありますか。と僧が尋ねると、大燈は、「魚龍穴下盤根闊く、日月輪辺気象深し」と答えられた。前句の趣きは深く禅定に入って、十方無辺際の三昧であろう。後の句は、時間も空間も測定しきれぬほど広い宇宙の気象の深み。それが坐禅の禅定の禅味である。空であり、無であり、無一物であり、無一物中無尽蔵でもある。本来の面目もここである。平等性智も妙観察智もここから出る。ここが心の源である。これに徹底したら見性というのである。また、悟りともいう。

つぎに慈明が一喝された要点はいかがでございますか、と尋ねると、大燈曰く、「慈明の一喝は宇宙を左右する程の驚くべき力量であるが、盲目や凡人には少し無理である。」とても価値はわかるまい、というほどの意味である。劫石……とは、ヒマラヤ山のような大岩石に、兜率天人が百年目に一回降下して、その衣の端が触れて、磨擦で磨滅するまでの長い長い時間を劫というのである。村話……とは、俗に「人の口には戸が立てられぬ」といって、世評や、うわさは百家争鳴で、一々正しいとは限らぬということ。

ここで問話の僧は、一歩進んで云く、「かように一々篤い御指導を給りましたが、時にもう一つ、和尚、今日開堂説法のぎりぎりの手の内をお示し願いたい。」師云く、「お前の眉がわしの眉さ。わしの鼻がお前の鼻だ。」我と他の別がない。彼と是との格差がない。平等の真地である。僧云く、「見事なお手元である。あっぱれな師家でござるわい」といって、坐具を展て三拝し退く。師云く、「まあ、ごゆっくりして行きなさい。」

*

又云、更有問話者麼、又有僧問、記得、龐居士辞薬山、居士指空中雪云、好雪片片不落別処、意旨如何、師云、難提掇処転有則、僧云、時有全禅客云、落在什麼処、士打一掌、又作麼生、師云、八角磨盤空裏走、僧云、全云、居士也不得草草、士云、汝恁麼称禅客、有人不放汝在、如何委悉、師云、咬定牙関、僧云、全云、居士作麼生、士又打一掌、意在那裏、師云、多添少減、僧云、虚堂祖翁云、雖則是両掌、其間有擡有搦、有収有放、如何弁別、師云、到此大行、僧云、上来已蒙慈悲、向上宗乗事、如何挙唱、師云、千峰雪白、万壑風寒、僧云、老師果是人天大導師、便礼拝、師云、許你帰衆去　（巻上）

又云く、「更に問話の者有り麼。」又僧有り、問う、「記得す、龐居士薬山を辞す、居士空中の雪を指して云く、『好雪片々別処に落ちず』と、意旨如何。」師云く、「提掇し難き処、転た則有り。」僧云く、「時に全禅客というもの有り、云く、『什麼の処にか落在す。』士打つこと一掌す、又作麼生。」師云く、「八角の磨盤空裏に走る。」僧云く、「全云う、『居士也た草々なることを得ざれ。』士云く、『汝恁麼に禅客と称す、人の汝を放さざること在る有らん』と、如何が委悉せん。」師云く、「牙関を咬定す。」僧云く、「全云く、『居士作麼生』と、士又打つこと一掌す、意那裏にか在る。」師云く、「多に添え少に減ず。」僧云く、「虚堂祖翁云く、『則ち是れ両掌すと雖も、其の間、擡有り搦有り収有り放有り』と、如何が弁別せん。」師云く、「此に到って大いに行わる。」僧云く、「上来已に慈悲を蒙る、向上宗乗の事如何が挙唱せん。」師云く、「千峰雪白く、万壑風寒し。」僧云く、「老師果して是れ人天の大導師。」便ち礼拝す。師云く、「你に許す衆に帰し去れ。」

○龐居士＝襄州居士龐蘊は衡陽県の人で、字は道玄、世々儒を業となす。馬祖の法嗣である。○薬山＝澧州薬山惟儼禅師。○提掇＝ひっさげる。○磨盤＝石臼。○草々＝あわてる。○委悉＝知り尽す。○牙関を咬定す＝歯をくいしばる。○擡＝持ち挙げる。○搦＝おさえ付ける。○挙唱＝師家が宗旨の枢要を説くこと。○宗乗の事＝宗旨の綱要。○万壑＝谷々。○人天＝人

聞界と天上界。○大導師＝信仰の指導者。○則＝法則。規範。てほん。○禅客＝雲衲。

大燈また云く、「かわって問話の者有りや。」また一僧あり、問う、「龐居士が薬山惟儼禅師の処から辞して帰る途中に雪降りであった。薬山は十名の禅僧をつけて門前まで見送らせた。居士、空中にちらちら降る雪を指して云く、『ああ、何と見事な雪じゃ、満地の白雪だが、どこへ降っている。別な場所ではないぞ。』それここだといわんばかりの名言をつぶやいた、とありますが、その「意旨いかん」と、この公案の初めの所を大燈に尋ねた。大燈云く、「中身を取り出してお前の口に哺ませてやっても、まだ飲み込めないだろう。でも急所を突いたよい規準だ」と示した。その次ぎの第二問は、薬山が付けた十人の禅客の中に、全さんという雲衲がいて、龐居士の「好雪……」に釣られてこういった、「どこへ落ちますか。」どこへ降る。樹木や大地や肩に白く片々とふりそそいでいるではないか。いかにもこの僧元気だが鈍漢丸出しである。居士、打つこと一掌す。胸のすくようなよい一掌である。親切な愛撫である。わざとらしさもない。こんな実質をそなえた居士もいたのである。ここの処をまた大燈に「作麽生」と尋ねた。大燈云く、「八角の磨盤空裏に走る。」石臼が堅い穀物をぐるぐる粉砕するごとく、また大空に宇宙船が超高速で奔放に飛ぶがごとく、居士の一掌の作略は、「ここに落在」と指摘するぐらいにとどまらず、雪山成道のみ仏の深い悟りにつながっている。龐居士に打たれた僧はだまっていない。「乱暴な、あわてふためきなさるまいぞ」という。引かれ者の寝言だ。龐居士がきめつけて云く、「そのていたらくで、私は禅僧でござるなどと、大きな顔をしてうぬぼれていると、他日地獄の閻魔大王が汝を許すまいだろう。」

ここの所を一つとさらに大燈に尋ねた。大燈云く、「牙関を咬定す」と。「忠言耳に逆らえども行いに利益あり」で、この僧も、恥を知り、無念やるかたなく歯がみをして腕をおさえ、奮励修行することが必要である。龐居士の良薬を受けても、この僧はその苦しさだけに辟易して、的はずれでしきりに力んで云く、「居士作麽生」と、居士の手許に喰い付いた。番犬の吠えるごとく。龐居士は再びぴしゃりと一掌した。ここを取り挙げて大燈に尋ねた。大燈は「多

に添え少に減ず。」龐居士の妙処はいよいよさえわたる一方で、それに引き換えて凡僧は底しれぬ蒙昧さである。
さてまた、大燈の師の師に当る径山の虚堂禅師がこの公案に対して評唱された語がある。それをこの僧が持ち出して問題として大燈に尋ねた。「虚堂云く、『則ち居士が二回も一掌を与えたが、その意味には、相手の手を曳いて助けあげる意もあり、さらには押しつぶし引き降して悟らせようともして、許したり、しめたりの接得の機略が含まれている。』」この評唱に対して大燈に尋ねた。大燈云く、「ここに到って大いに行わる。」全くその通りである。只今もここで、汝と共にその玄要を展開し実践している。龐居士も径山虚堂もぴちぴちと活きた仏法を縦横に実行している。
僧は、最後に云く、「これまで詳細に御慈教を辱ういたしましたが、しめくくりに宗門で千聖も不伝という八釜しい『向上の一路』に就いて御提唱を願います。」大燈云く、「千峰雪白く、万壑風寒し。」千山万岳まっ白い銀雪で、塵一つない。八瀬の谷も高野川も嵐峡も鴨川も、いやはや京都周辺の谷々から音もなく浸み透る寒気は、骨身の芯まで凍るようだ。「寒時は闍黎を寒殺す」というか、眼前の十二月八日の現実の景色もこのとおりであり、大燈の心内もそのとおり堅氷である。玲瓏として水晶のごとく透徹し映照して、写す写されるの沙汰も留めない。僧云く、「予期した通り老師は誠に人天の大導師であります」と、退く。大燈云く、「お前に入門を許す。参堂せよ。」どこか見どころがある。将来よく修行せよという意。

*

乃云、我本無心有所希求、氷鎖瀑泉声細砕、今此宝蔵自然而至、風揺寒木影攣拳、況我宗印禅者、與海南檀越、冒穹谷攀幽林、親択巨材、堆山積岳、控渓水與海通、鯨波嶮処、独解透路、駆

乃ち云く、「我れ本、心に希求する所有ること無し。氷瀑泉を鎖して声細砕、今此の宝蔵自然にして至る。風寒木を揺して影攣拳。況んや我が宗印禅者、海南の檀越と、穹谷を冒し幽林を攀じて、親しく巨材を択ぶ。山に堆く岳に積んで、渓水を控えて海と通ず。鯨波嶮しき処、独り透路を解す。白牛を露地に駆り、軛を百里に結ぶ。成風を大野に鳩め、

白牛於露地、結軌於百里、鳩成風於大野、響斧於一城、或費郊外丁夫、或労山中普請、樹雲間之朱堂、布五彩之榱椽、安燈王之広座、荘三道之宝階、区区役役、今日開堂、高答君臣、偏報過現未来、大覚海中一切聖賢、生生所参見諸善知識、衆中衣鉢道友、師僧、父母一切恩門、一切含霊、為便是自然而至、為復是従功而成、諸人於此会得去、山僧不必解説、若也不会、曲務速説、撃払子云、所以前釈迦不前、後弥勒不後、無辺刹境、自他不隔於毫端、十世古今、始終不離於当念、一毛頭上現宝王刹、一弾指頃転大法輪、雖然如是、猶是建化門中事也、向上宗乗事、又作麼生、又撃一払子云、有意気時添意気、得風流処且風流、小比丘妙超、忝遇、君聖臣賢、不忘霊山付嘱、太平得路成此梵刹、敷揚正法眼蔵、祝延、聖寿無

斧を一城に響かす。或は郊外の丁夫を費し、或は山中の普請を労す。雲間の朱堂を樹て、五彩の榱椽を布く。燈王の広座を安んじ、三道の宝階を荘る。区々役々、今日開堂、高く君臣に答え、偏く過現未来に報ず。大覚海中一切の聖賢、生々参見する所の諸善知識、衆中衣鉢の道友、師僧、父母一切の恩門、一切の含霊、便ち是れ自然にして至ると為んか、復た是れ功従りして成ると為んか。諸人此に於て会得し去らば、山僧必ずしも解説せず。若し也た会せずんば、曲げて務めて速かに説かん。」払子を撃って云く、「所以に前釈迦前ならず、後弥勒後ならず。無辺の刹境、自他毫端を隔てず。十世古今、始終当念を離れず。一毛頭上に宝王刹を現じ、一弾指頃に大法輪を転ず。然も是の如しと雖も、猶お是れ建化門中の事なり。向上宗乗の事、又作麼生。」又一払子を撃って云く、「意気有る時は意気を添え、風流を得る処且つ風流。小比丘妙超、忝く君聖に臣賢なるに遇う。霊山の付嘱を忘れず、太平路を得て此の梵刹を成す。正法眼蔵を敷揚し、聖寿無彊を祝延したてまつる。山河大地、草木叢林、情と無情と同じく光輝を蒙り、共み力めて拝手す。妙超、下情、感激、屏営の至りに勝えず。」

疆、山河大地、草木叢林、情與無情同蒙光輝、共力拝手、妙超下情、不勝感激屏営之至　（巻上）

○心に希求する所なし＝欲望はない。○海南の檀越＝堺の信者。○白牛＝牛の荷車。○成風＝名工。○丁夫＝人夫。○燈王＝仏の敬称。須弥燈王。○三道の宝階＝須弥壇の正面と左右の階段なり。○含霊＝すべての生物。○当念＝今の心。○宝王刹＝たくさんの仏国土。○一弾指頃＝一瞬間。○霊山＝インドの霊鷲山。○付嘱＝仏法を授け与う。○共み力め＝恭勤と同じ。○屏営＝おそれ驚ろく貌。

この段は、新たに大徳寺が竣工して、君民一体に平和楽業にいそしみ、万民の心に信仰の燈火が耀くことを感謝している段で、美文と名句は読んだとおりである。説明は、一、二の禅的要素の眼目にとどめる。

「我れ本、心に希求する所有ること無し。」よい言葉で、仏の心、祖師の心、禅僧の心、の中心を示している。その本心でもって、せっせと働き、寺も建て、修行や説法も励んで行く。私の利益や欲望から勤勉するのなら当然であるが、少し違う。仏の心とは「衆生をして開示悟入せしめんとする慈悲行」だけである。そのために仏はこの世に出現したのだという使命観が本命である。これを「一大事の因縁」とも名づけている。

大徳寺のような大寺院が建立できたのは、宗印禅師の奔走努力と社会全般のおかげと、なお遠い昔からの善因善縁のおかげであるし、深くは仏道信心のおかげである。これからこの整備した道場を生かして大いに教化を盛んにしようという大燈の一大決意がみなぎっている。釈尊は此の身である。自分こそ、釈尊に変って仏法を立てて行くのであるという、すさまじい意気さえ見える。われわれがいえば天魔であり空見識だが、大燈の場合は実体であり、本質である。気、王のごとしとあるが、さもあろう。それが霊山の付嘱である。

「無辺刹境、自他不隔於毫端、十世古今、始終不離於当念。」禅に関心をもつほどの人ならば、常にこの句を腹の底

で会得して、実地に味わい嚙みしめて、わが全身に浸透している必要がある。天台の一念三千、一心三観も身読され、華厳の事々無礙法界の妙蜜の境致もそこである。唯心論、唯物論の哲理も、返照してうま味が判る。茶禅一味、剣禅一味、の禅味というのはこれである。で、ここをよく坐禅して修得し、深く徹するのが肝要である。「一本の毛髪に、十方世界を現ず」とか、「一秒の短い時間に一代の蔵経を説き尽す」などと、大法螺を吹くようだが、大燈国師の真実の生ま生ましい正心正銘の心地である。そのような悟りの人が、一般平凡な差別の世界に在って、万象の一々に対して、「柳は緑、花は紅」と、「到り得、帰り来って別事なし」と随波逐浪の流れに棹さして行くあんばいが、また格別の風流である。

*

復云、昔日世尊六年、戴雪頭上安頭、明星忽現眼皮横綻、従此無端、解道大地含識、具箇如来智慧徳相、大衆若是大地衆生、各各自有生涯、従旦至暮、従少至老、毎日起坐経行、一是一非、瞥喜瞥瞋、並是佗家活脱生涯也、何必貴如来智慧徳相、後代児孫、得被者老漢惑乱、往往安禅静慮、刺脳入膠盆、以悟為望、似縁木求魚、謂之望上心不足、大須辜負世尊出世本志、且問諸人、上来既道、後代児孫、被佗惑乱、今也

復た云く、「昔日世尊六年、雪を戴いて頭上に頭を安ず。明星忽ち現じて眼皮横に綻ぶ。此れより端無く、大地の含識、箇の如来の智慧徳相を具すと道うことを解す。大衆若し是れ大地の衆生ならば、各々自ら生涯有らん。旦より暮に至り、少より老に至って、毎日起坐経行、一是一非、瞥喜瞥瞋、並に是れ佗家活脱の生涯なり。何ぞ必ずしも如来の智慧徳相を貴ばん。後代の児孫、者の老漢に惑乱せらるることを得たり。往々に安禅静慮、脳を刺して膠盆に入る。悟を以て望と為せば、木に縁って魚を求むるに似たり。之を望上心足らずと謂う。大いに須らく世尊出世の本志に辜負すべし。且く諸人に問う、『上来既に道う、後代の児孫佗に惑乱せらるると。今也た便ち道う、大いに須らく佗の出世の本志に孤負すべしと。是れ世尊を褒するか、是れ世尊を貶するか。』若し讃嘆すと道わ

便道、大須孤負佗出世本志、是褒世尊是貶世尊、若道讃嘆、因甚有惑乱之言、若道誹謗、亦何有孤負之詞、或道褒貶随時、未免随語生解、更道褒貶不施、失却古仏家風、直饒道総不恁麼、明知莽莽鹵鹵去、畢竟意在那裏、所以山僧曽有一頌、明星一見雪重白、眼裏瞳人毛骨寒、大地如無知此節、釈迦老子出頭難、只如道眼裏瞳人毛骨寒、是什麼時節、若能恁麼去、日用四威儀中、壁立万仭、孤迥迥峭巍巍、如天普覆、如地普載、如虚空含容、如日月照耀、因甚如此、今日臘月八　（巻上）

ば、甚に因ってか惑乱の言有る、若し誹謗すと道わば、亦何ぞ孤負の詞有らん。或は褒貶時に随うと道わば、未だ免れず語に随って解を生ずることを。更に褒貶施さずと道わば、古仏の家風を失却す。直饒い総に不恁麼と道うも、明らかに知る莽々鹵々にし去ることを。畢竟意那裏にか在る。所以に山僧曽て一頌有り、『明星を一見して雪重ねて白し、眼裏の瞳人毛骨寒し、大地如し此の節を知ること無くんば、釈迦老子出頭すること難からん。』只だ眼裏の瞳人毛骨寒しと道うが如きんば、是れ什麼の時節ぞ。若し能く恁麼にし去らば、日用四威儀の中、壁立万仭、孤迥々峭巍々、天の普く覆うが如く、地の普く載するが如し。虚空の含容するが如く、日月の照耀するが如し。甚に因ってか此の如くなる。今日臘月八。」

○明星忽ち現ず＝釈尊十二月八日明星出づる時に廓然大悟さる。○含識＝虫けらに到るすべての生物。○如来の智慧徳相を具す＝釈尊大悟の時、法界一切衆生を観て、この言をなす。「奇なる哉奇なる哉、この諸の衆生、云何如来の智慧徳相を具す。」○経行＝坐禅の時々に歩行するをいう。○儕－ちらりと見る。○喜瞋＝よろこびといかり。○惑乱＝まどわしみだす。○膠盆＝にかわ漆盆のごとく偏固なる考え。○世尊出世の本志＝諸仏、世尊は衆生をして仏智見の道を開かしめんと欲するが故に出世した。○辜負。孤負＝そむく。○莽々＝草の生いしげる所。○鹵々＝やせ地。粗雑さ。○瞳人＝ひとみ。○四威儀＝行、住、坐、臥。○孤迥々＝寥遠。○峭巍々＝けわしく、高い。大きい。

これで開堂の法演最後の結びとなる一段で、大燈国師の真骨頂をさらけて吐露された。あたかも菩提樹下、金剛宝

座の釈尊成道大悟の暁に説法せし、華厳の経理そのもので、法身の理体である平等性智の法眼から眺めてのすべての言句である。即ち悟った仏眼から見た観察である。単なる主観的独断などと軽視しては的はずれである。

釈尊が前正覚山で饑餓雪霜の苦行六年の末、身は骨と皮にやつれて、尼連禅河を渡り、酋長の娘スジャーターの擎げる乳糜を受けて心気を取り戻した。（しかし侍者の五人憍陳如等は退転したと見てこの時去った。）やがて近くの菩提樹下に三七日静坐思惟の暁に、明星耀くと共に宇宙の真理に冥合され大悟徹底して仏道を成就せられた。その絶対の真理を体得されたことを「眼皮横に綻ぶ」という。今、釈尊は、生きながら、大死一番、死絶し究絶して、真空無相の非有、非無になり、おもむろに智眼を開いて、あまねく世界を展望すると、「あれ不思議なことだ、世の一切衆生は悉く仏と同等に万徳円満の智慧徳相を具えている。山川草木、虫螻に至るまで皆仏性を有している」と真諦をのべられた。この法理が禅の建て前で、「衆生本来仏なり、水と氷の如くにて」と「白隠和讃」にもあるように仏教全部の通則である。しかし、だからといってこの身このままが仏だ、とはいえぬ。約束手形である。修行して磨かねばただの凡夫である。金剛石も磨かねば光も出ぬし、玉でない、岩である。

大燈はここを問題として提起された。釈尊の言に誤りはないが、各自の浅い智慧相応に受け取るから恐ろしい。それを啓発し提撕された。「お前は仏様と同等の良い性格がある」といわれたのを丸呑みにして、よいことにし、坐禅も念仏もせず、「悟り」などあるものかと、とんでもないはきちがいをする。惑乱され勝ちである。世尊の幽玄高遠な言句に対し、愚者は聾のごとく唖のごとく、小智の者は謗り、大智の者は讃嘆随喜する。「如来一音演説法、衆生類類各得解」である。だから、自我の皮相浅薄な妄見を反省して、「世尊出世の本志たる、一乗真円の仏法に悟入するよう修行せよ」といって、国師自作の偈を唱えられた。わけても、「眼裏の瞳人毛骨寒し」は、眼目中の眼目として列座の一衆はもちろん、後世のわれわれの肺肝に銘じるように悟道の重要さを宣揚された。

見性悟道すれば、日常の動作そのままの中に、天の無限大のごとく、大地の万物を載するがごとく、日月のあまね

く照らすがごとくに、禅の理趣が具象化される。かくして意義深い釈尊の成道は昔話ではない。今日、臘月八日、ここで皆さんと一緒に法の花を開き、仏の実を頂くのである。

*

僧問、遠離花洛親到岳峰一句如何、師云、八角磨盤空裏走

僧問う、「遠く華洛を離れて親しく岳峰に到る一句如何。」師云く、「八角の磨盤空裏に走る。」

(巻中、崇福禅寺語録)

○華洛＝京都。○岳峰＝横岳山崇福寺。○磨盤＝磨かれたる皿または玉。

僧問う、「あなたは京都からはるばる当山にお住持下さいましたが、何卒、ご垂教を願います。」大燈答えて云く、「八角の磨盤、空裏に走る。」磨きあげられた玉が、無辺際の虚空を縦横自在に活動するようだ。有と無、色と空、迷と悟、かような二つの見識を修行の功によって超越した悟りの境界で臨んでいられる。昔、楊大年が広慧和尚に謁して大悟した時の呈偈「八角磨盤空裏走、金毛の獅子変じて狗と作る」を生かして活用された。

*

僧云、和尚住此山以何安衆、師云、山色夕陽時、泉声中夜後

僧云く、「和尚此の山に住す、何を以てか衆を安ぜん。」師云く、「山色夕陽の時、泉声中夜の後。」

(巻中、崇福禅寺語録)

○安衆＝大衆をどう教化するか。○夕陽＝ゆうひ。○泉声＝涌き出づる泉の水声。

僧が尋ねた、「あなたは崇福寺のお師家さんになられたが、大勢の雲衲の指導内容を見せてほしい。」それに対して大燈は、「山色夕陽の時、泉声中夜の後」と答えられた。

夕陽に映えて浮き出た横岳山の峰々のあざやかな姿は見とれるばかり美しい。刻々に変化して無限の大空にとけ入

る。また、夜は深々と更けて、黒い森には鳥さえ鳴かぬ。軒端に坐禅する僧の影も静かで、庭石のように動かぬ。裏を流れる谷川の音が、さらさらと我が身の脈搏として通る。大燈国師の道力からは、見る山々も聞く渓声も皆、法身の万象となる。しかも大応、虚堂の血滴々である。映る人それぞれの心証によりけりだが、一応は「山色」を偏中正に、「泉声」を正偏回互に見るもよかろう。

*

退院上堂、衲子従来無定迹、天涯海角任情遊、一毫頭上辞華洛、三皷声中出九州　（巻中、崇福禅寺語録）

退院上堂、衲子従来定迹無し、天涯海角情に任せて遊ぶ。一毫頭上に華洛を辞し、三皷声中九州を出ず。

○退院＝住持職を辞して退く。○衲子＝禅僧。補綴（つぎぬいの衣）を着た僧。○定迹＝定住。○三皷＝太皷を三段に打ち流す。

大燈国師は師の大応国師が永住された崇福寺の懇望により自分もついに住持されたが、三ヵ月九十日で辞職して再び京都に帰り、大徳寺に再住された。その退山の心境がこれである。

一衣一鉢、樹下石上の仏弟子であるから、雲のごとくに来り、水のごとくに去る。順境逆境にかかわらず、風の吹くままに因縁に任せて、また心のままに、今日は東に、明日は西にと足を運ぶ。何のこだわりもなく、さらりとしたもので、鳥の空中に翻るがごとく、花の風に舞うに似たり。さて、法の任務は重い。

*

六祖云、不思善不思悪、正当恁麼時、
還明上座本来面目来
五歩款行三歩疾　莫教正眼頂門開
悠悠不見瘐嶺路　腳後腳前帰去来

六祖云く、「不思善不思悪、正当恁麼の時、明上座、本来の面目を還し来れ。」
五歩は款行三歩は疾し　莫教あれ正眼頂門に開くことを
悠々として見ず瘐嶺の路　腳後腳前帰去来

（巻中、頌古〈四十八頌〉の四十四）

〇明上座＝蒙山道明。〇款行＝ゆっくり行く。〇頂門＝ひたい。〇庾嶺＝大庾嶺。〇帰去来＝さあ帰ろう。

「盧行者（六祖）すでに黄梅の衣鉢を得、九江を渉り嶺を越えんとす。七百の高僧潮のごとく追って衣鉢を奪わんとす。中に明上座もと将軍にしてはなはだ勇壮なり、衆に先だってついに盧行者を見る。行者すでに事の急なるを見て、衣鉢を石上に拋って曰く、『此の衣は信を表す、力を以て争うべけんや』といって草莽の中に隠る。明、提げ掇るに動かず、すなわち喚んで曰く、「行者、我れ法の為に来る、衣の為に来るにあらず。願わくば行者、開示したまえ。」盧云く、『不思善不思悪、正与麽の時、那箇か是れ明上座が本来の面目。』明、当下に大悟、遍体汗流る。泣涙して作礼、云々……。

「那箇かこれ明上座本来の面目」といわれて、明上座がはっと自己の本源を返照したところが「五歩は款行」で、次に、盧行者が「密は還って汝が辺に在り」と開示して、明上座が悟入したところが「三歩は疾し」で、「是れ前箭はなお軽く、是れ後箭はなお深し」と白隠さんも評している。悟りの目が額に縦に開いたら、大庾嶺の路も何も問題ではない。正眼の前には、無仏無衆生無古無今、煩悩も菩提もなく、生死も涅槃も見ず、前進も後退も絶無である。ここを禹門点額の魚として、「帰去来」と頌した。もとより去来の相を絶しての去来である。禅の焦点であるから、ここだけは実参の必要がある。

*

挙、趙州問投子、大死底人、卻活時如何、投子云、不許夜行、投明須到、師云、趙州移歩不移身、投子移身不移歩、雖然承虚接響、争奈他後挙得者少

挙す。趙州、投子に問う、「大死底の人、卻って活する時如何。」投子云く、「夜行を許さず、明に投じて須らく到るべし。」師云く、「趙州は歩を移して身を移さず。投子は身を移して歩を移さず。然も虚を承け響を接すと雖も、争奈せん他後挙し得る者少なることを。」

（巻中、拈古〈十一則〉の六）

○投子＝大同禅師（?—九一四）青原下、舒州懐寧の人。

大死は色身消滅に非ず、深く禅定に入って無念無想となり、心源に徹するなり。しかして絶後再び甦るを大活現前という。趙州も投子も大悟徹底せる人同士の出遭いである。お互いに手の内は見ぬいてのやりとりで、投子は、「そんなことは昔のことじゃ。茶漬もあるし破れ蒲団もある。まあ今晩は一宿して帰られよ」と、あっさり坑裏に抛げた。しかし獅子窟中に異獣なしという。見えないところに如是本末が見えている。「夜行云々」は、小僧が山下の豆腐屋に二キロも走る。よく道草を喰ったものだ。しかられた覚えがある。和尚の言い付け（法律と国の憲法）は守らねばならぬ。

大燈云く、「さすがに趙州は大活現前の機略縦横であり、しかもかつ大寂定中でもある。法身も応身も自由である。投子は報身も法身も常に身に付けている。一歩一歩に、静中の動、動中の静、の功がみのっている。だから打てば響きの応じるごとく、二大徳の小気味よい触れあいである。でもこれからこのような玄旨を修得してくれる者が少ないのは惜しいことである。」

危篤の大病から起死回生し、蘇生した時の喜びは、一滴の水もかたじけない。一本の草を見ても涙ぐむほどにありがたい。生のよろこびを新たに知る。いわんや深い禅定から静かに立って万象を観れば、一つ一つうるわしい存在である。瞋もけがれもなく、敵も恨みもない。名のない花にさえ「和と敬」の親しみが手ににじむ。だのに、なぜだんだん我ままが出てくるのであろう。

槐安国語

大津櫪堂

著者は大燈国師と白隠禅師である。大燈国師宗峯妙超（一二八二―一三三六）は兵庫県揖西郡の人、十一歳のとき出家し、戒信律師について天台を学んだ。後に仏国国師に謁し、ついで大応国師に随い参究にますますつとめ、ついにその印可を受けた。後に大徳寺開山となった。延元元年十二月二十二日寂、寿五十六、嗣法の弟子は十五人ある。白隠慧鶴（一六八五―一七六八）は別に鵠林と号した。静岡県駿東郡原町の人である。十五歳のとき出家し、二十四歳のとき新潟県高田市の英巌寺において見性した。後に長野県飯山市の正受庵に的翁端（正受老人）に参じ、刻苦精励してついにその蘊奥を究めた。亨保元年松陰寺に住した。明和五年十二月遂翁を召して後事を嘱し、大呼一声して寂した。寿八十四。明和六年神機独妙禅師の号を下賜せられ、明治十七年正宗国師を追謚せられた。成立年代は寛延第二己巳歳晩春（一七四九）である。

本書は『碧巌録』に準じて編著された。『碧巌録』は雪竇の百則頌古に圜悟が垂示と著語と評を付けたものであるが、『槐安国語』は一巻より四巻までは大燈の上堂と問答集に白隠が著語し、五、六巻は大燈の頌古に白隠が垂示と著語と評を付け、七巻は大燈の拈古に白隠が著語したものである。従って四巻までは『碧巌録』とは全く別の性格のものであるが、五、六巻は『碧巌録』と軌を一にしている。七巻の拈古はまた『碧巌録』とは趣を異にし、古人の語録中においてもその例は少なく貴重なものである。本稿は大徳寺蔵版（明治十八年再鐫）による。参考文献としては、『槐安国語』（七巻、大徳寺蔵版）、『槐安国語骨董稿』（上下二巻、元魯編）、『槐安国語提唱録』（飯田欓隠著）などがある。

＊

師、嘉暦元年十二月八日に開堂。衣を拈じて云く、都府楼は纔に瓦の色を

師於嘉暦元年十二月八日開堂、拈衣云

都府楼纔見瓦色、観音寺只聴鐘声　千尺不過丈六　月高城影尽　雞足不如大徳　霜重柳条踈　何故　挙衣云　頂戴披之　誰弁正色　言車之功轍不与焉

見て、観音寺は只だ鐘声を聴く。「千尺は丈六に過ぎず。月高うして城影尽き、雞足は大徳に如かず。霜重うして柳条踈なり。何が故ぞ。」衣を挙して云く、「頂戴してこれを披る、誰か正色を弁ぜん。車の功を言うときは、轍はこれに与からず。」

（巻一　住大徳語要）

○槐安国語＝蟻のみやこ、淳于棼の故事、広く夢の義に用いる。○語録＝祖師の語要を集めたもの。○嘉暦＝西暦一三二六年に改元した後醍醐天皇の年号。○開堂＝開堂はもと聖誕節には必ず新経を訳して上進し、聖寿を祝した。それより前両月に諸官集って翻訳を観たのを開堂といった。今は宗門の長老が新に住持して演法することをいう。○都府楼＝観音寺と共に太宰府に遺跡が現存する。○千尺＝千尺は弥勒、丈六は釈迦を指す。○雞足＝迦葉入寂の地。

『異聞集』に「淳于棼の宅の南に一大古槐あり、一日その下に酔うて臥す。夢に大槐安国に入りて王に見ゆ。王曰く、我が南柯郡卿を屈して守となさんと。凡そ二十年にして使者送りて出ず、遂に寤む。古槐の下を尋ぬるに蟻穴あり、乃ち槐安国なり。又一穴あり、直に南枝に上る、即ち南柯郡なり」とある。滴水禅師はいう、「コノ名目ヲ出シタ処ヲ見ヨ、槐安国トハ夢ト云コトナリ。語ノ字ヲ取リ除ケテ槐安国ノ三字デ見ヨ、此レデコノ録中モ一代蔵経モ何モ彼モ貫クゾ。夢物語ヲ云ウコトデ无ク、南泉一株花ヲ透過スル底ナラデハ知レヌ」と。「槐安国語」の題号は本書の総標であり眼目である。『大燈国師語録』中において大徳寺住山中の語録の大要である。

「師、嘉暦元年十二月八日に開堂」後醍醐天皇の勅を奉じて開堂した。

「衣を拈じて云く」『勅修清規』に「請を受くる人、陞座に若し新命是れ嗣法の弟子ならば、住持法衣を付すれば法語あって衣を披る。又開堂祝寿に請を受くるとき、未だ衣を拈ぜずんば当に法語を挙すべし」とある。大燈はこの衣によって宗旨を挙揚しようとする。大燈が衣になったか、衣が大燈になったか、ただこれ拈衣の明歴々の当体である。

だから白隠も全力を挙げて著語している。「千尺は丈六に過ぎず」大燈の拈じたこの衣は、身長千尺と称する弥勒菩薩においても短くなく、一丈六尺の金身と称する釈迦如来においても長くなく、融通無碍自在である。この衣は大燈の掌中に収って始めてこの大作用を発揮している。「雞足は大徳に如かず」雞足は中印度摩掲陀国にある山名。迦葉入寂の地であって将来弥勒菩薩が成仏するとき、仏の遺法並びに衣を授与するために、迦葉が衣を持ってこの山中に入定したと伝えられている。これは大法を護持して永遠に相続し、断絶させないようにと欲する願である。この迦葉の願もまだ大燈の願には及ばない。「衣を挙して云く、『頂戴して之を披る』」これは衲僧家の習いである。「誰か正色を弁ぜん」弁じようとすればはや違う。弁じないそのままを可とすれば、千年黄河の清むを待つようなものだ。非弁の場において体取せよ。

著語解釈。「都府楼は纔に瓦の色を見て、観音寺は只だ鐘声を聴く」都府楼は節度府の楼、観音寺と共に菅公の左遷された太宰府に在る。滴水禅師はいう、「下語サスガ独妙禅師、好広ノ名剣ヲズット振出シタレバ、又此方ハ正宗ノ名作ヲズット抜出シ、カッチリト打合セタ如シ。」またいう、「此ノ録ノ著語ハ碧嵒ノ著語トハ風ガ違ウゾ。先ズ真最初ニ下シタ下語ヲ見ヨ。都府楼云々、之サエ、イケバ全篇ノ下語ハ見エルゾ」と。この都府楼の句は菅公の次の七言絶句の後半である。「一たび謫落に従って柴荊に就く、万死兢々として跼蹐の情、都府楼は云々。」拈衣の当体と同じか異なるか。大燈が鼓を打てば白隠は立って舞う。意気投合、同気相求む。古人はこの句に、「見渡せば花も紅楓もなかりけり鴫立つ沢の秋の夕暮」と西行法師の歌をもって注している。「月高うして城影尽き」三体詩の句、冬夜の景色を言う。「霜重うして柳条疎なり」前句と対句、共に現成底をいう。「車の功を言うときは、轍はこれに与からず」轍は功名を争う意なく、一点の求心もない。無心の境界を言う。

*

師就座顧視大衆云、便恁麼相見早隔五　師、座に就いて大衆を顧視して云く、「便ち恁麼に相見するも、早や五

須弥、若也待開口三生六十劫、還有知箇中事底麽、出来対衆決択看、有麽有麽　（巻一　住大徳語要）

須弥を隔つ。若し也た口を開くことを待たば三生六十劫、還って箇の中の事を知る底ありや、出で来たって衆に対して決択して看よ。有り麽有り麽。」

〇三生＝㈠前世、現世、後世をいう。㈡成仏に至る三つの段階。初生に法を聞いて仏道に志し、第二生に修行し、第三生に悟って阿羅漢となる（倶舎）。他に華厳の三生、天台の三生説がある。

「師、座に就いて……隔つ」大燈は法座に就いて大衆を見渡して言った、「此の如く相見するも、早や五須弥山を隔つ」と。即ち眼々相照しながら白雲万里を隔つと言うのである。金剛経にいう、「若し色を以て我れを見、音声を以て我れを求めば、この人は邪道を行ず、如来を見ること能わず」と。「若しまた口を開く……看よ」この法は言詮不及である。釈尊は四十九年説法して末後に「我れ一生一字不説」と言った。臨済は「山僧が説処皆是れ一期薬病相治す、総に実法なし。又、你山僧が口裏の語を取らんよりは、如かず休歇して無事にし去らんには」と言った。故に口を開いて喃々するも遅八刻**（間に合わぬ意）**である。この間の消息を知る者があれば、大衆の面前において決定せよ、と大燈は言う。

解夏小参、僧（中略）進云、記得、臨済示衆云、赤肉団上有一無位真人、常従汝等諸人面門出入、未証拠者看看、意旨如何、師云、不較多、進云、時有僧出問、如何是無位真人、済下禅牀把住云、道道、又作麽生、師云、若不道

解夏小参。僧（中略）進んで云く、「記得す、臨済衆に示して云く、『赤肉団上に一無位の真人あり、常に汝等諸人の面門より出入す、未だ証拠せざる者は看よ看よ。』意旨如何。」師云く、「多きを較べず。」進んで云く、「時に僧あり出でて問う、『如何なるか是れ無位真人。』済、禅牀を下って把住して云く、『道え道え。』又作麽生。」師云く、「若し瑕を道わずんば、争でか珠の転ずるを得ん。」進んで云く、「其の僧擬議す。済、

瑕、争得珠転、進云、其僧擬議、済托開云、無位真人是什麽乾屎橛、便帰方丈、還端的也無、師云、半開半合

托開して云く、『無位の真人是れ什麽(なん)の乾屎橛(かんしけつ)ぞ』と云って、便ち方丈に帰る。還って端的なりや也(ま)た無しや。」師云く、「半開半合。」

（巻一　住大徳語要）

○解夏＝安居の制を解く意。また解制ともいう。○小参＝非時の説法。○記得＝おぼえる、得は助字で記取に同じ。○無位真人＝五十二位の階級に堕することなく、凡聖迷悟、上下貴賤を超越して何等渋滞するところのない、真実解脱の人をいう。○作麽生＝支那の俗語で、いかん、いかに、いかにせん等に用いる。生は助字。○乾屎橛＝人の糞を拭う橛の乾いたもの、至って穢れているという意。禅林で有所得の輩を罵る語。屎橛はまた厠籌(しちゅう)、浄木、厠簡子(しかんす)などともいう。○端的＝確定、明白の義。また、はたして、果然。

「解夏小参、僧進……真人あり」古人いう、「極楽に坐らず地獄に坐らず、何処にも坐る処の無いが無位じゃ」と。この真人は煩悩菩提、生死涅槃、男女貴賤のどこにも定着しない。達磨はこれを「直指人心、見性成仏」と言い、世尊は「正法眼蔵、涅槃妙心」と言い、また「不立文字、教外別伝」の法とも言う。「常に汝等……意旨如何」古人の注にいう、「一度手ニ入子(イラネ)バ役ニタタヌ」と。無位の真人は二六時中諸人の六根門頭より出入している。臨済はある時の説法にいう、「心法は無形にして十方に通貫す」と。また「眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰い、鼻に在っては香を齅(か)ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す。本是れ一精明分れて六和合となる、一心既に無なれば随処に解脱す」と。道元禅師はいう、「此の法は人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、未だ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし。はなてばてにみてり、一多のきはならんや」と。「師云く、『多きを較べず』」古人はいう、「本来人ハ野モ山モ馬モ牛モ外ノ者ハナイ、皆本来人スキマハナイ」と。またいう、「臨済ノ云ウタコトヲ又云ワスルカ、問ウヤツガソウデハナイカ」と。無位の真人は天一杯地一杯、比較の沙汰なく、時間空間を超えて生々潑々としている。「進んで云く……『道え道え』又作麽生」古人は「把住」に注

していう、「臨済ハコウ言ウゾ、古人モ是ヲ弥勒下生マデ突キヌケルゾト評判ゾ」と。「道え道え」に対して大応はいう、「迅雷耳を掩うに及ばず」と。古人はいう、「臨済コレガ道イタサニ前ノ赤肉団上云々ヲ云ウタ」と。ここに臨済の活手段を見よ。「師云く、『若し……得ん』」藺相如がもし玉の瑕のことを言わなかったならば、秦王は手中の珠を再び収めることができなかったであろう。仏性は人々具足個々円成といい、この法は不立文字教外別伝というが、努力しなければ永劫に自得の時はないであろう。臨済はいう、「我れ体究練磨して一朝に自から省す」と。

「進んで云く……方丈に帰る」古人の注にいう、「臨済ノ働キ振り寒イ。」また「ヤイ本来人ヲヨク見ヨ、山モ川モ皆本来人ジャ。」滴水はいう、「関中の帝子今何くにか在る、檻外の長江空しく自ずから流る」（王勃）と。彼の僧は臨済の機鋒に辟易して擬議した、臨済はその僧を突き放していった、「此の無位の真人は糞搔篦に等しい」と。この語があってこそ臨済の臨済たるゆえんである。大燈国師は「者箇の上堂は仏来も也た勘弁し、祖来も也た勘弁す。手を把って共に行き泥犂に推落する手段あり」と評している。この則に就いて後に一則の問答がある、即ち『五燈会元』「定上座」の章にいう、「師南游して路に巌頭、雪峯、欽山の三人に逢う云々」と。「還って……無しや」古人はいう、「是デヨウゴザルカト」と。それはこの真人を挙揚したというものであるか？「師云く、『半開半合』」古人の注にいう、「上一五日ハチンブラリ、下一五日ハブラリチン」と。また「半分ハ見セテ半分ハ見セヌ」と。この語には雲門宗の風格がある。また大燈が雲門の再来と評せられるゆえんがある。

＊

開炉上堂、僧（中略）進云、潙山向火次問仰山、終日向火因甚無暖気、仰作向火勢、潙云、子只得物体、能所未在、意旨作麽生、師云、要家醜揚外、進云、

開炉上堂。僧（中略）進んで云く、「潙山向火の次いで仰山に問う、『終日向火甚に因って暖気無し』仰、向火の勢を作す。潙云く、『子只だ物体を得て能所は未在』と。意旨作麽生。」師云く、「家醜外に揚げんと要す。」進んで云く、「仰云く、『某甲は只だ此の如し、和尚作麽生。』潙亦

仰云某甲只如此和尚作麽生、潙亦作向火勢、仰云、和尚只得物体、能所未在、潙云、如是如是、如何甄別去也、師云、錯堕此機、進云、挙世尽言、父子唱和両口無一舌、師云、龍象蹴踏非驢所堪、進云、若有人問終日向火因甚無暖気、和尚対他作麽生道、師云、炙手助熱、進云、和尚与古人莫止一般也無、師云、大海若知足、百川応倒流、進云、与麽則三冬古木花、九夏寒巌雪、師云、生薑終不改辣、進云、覓火和烟得、担泉帯月帰、便礼拝、師云、吒

（巻二　住大徳語要）

た向火の勢を作す。仰云く、『和尚は只だ物体を得て能所は未在。』潙云く、『如是々々、如何んが甄別し去るや。』」師云く、「錯って此の機に堕す。」進んで云く、「挙世尽く言う、父子唱和両口一舌無しと。」師云く、「龍象の蹴踏は驢の堪える所に非ず。」進んで云く、「若し人あって『終日向火甚に因って暖気なし』と問わば、和尚他に対して作麽生か道わん。」師云く、「手を炙って熱を助く。」進んで云く、「和尚と古人と止一般なること莫しや、也た無しや。」師云く、「大海若し足ることを知らば、百川応に倒流すべし。」進んで云く、「与麽ならば則ち三冬古木の花、九夏寒巌の雪。」師云く、「生薑終に辣を改めず。」進んで云く、「火を覓めては烟に和して得、泉を担っては月を帯びて帰る」と云うて、便ち礼拝す。師云く、「吒。」

○開炉＝陰暦十月一日に僧堂その他各寮に炉を開いて暖をとる。○向火＝火に向う、火にあたる。○物体＝物の本体。○能所＝作用、働き。○如是＝是の如し、肯定の意。○甄別＝優劣を明かに分ちて去取を定める。○三冬＝冬の三ヵ月。○九夏＝夏の九十日。○吒＝呵罵の声。

「開炉上堂……仰山に問う」陰暦十月一日上堂の時、大燈が潙仰宗の生粋を挙揚した。古人は「これが手に入れば潙仰宗は手に入る」と評している。白隠は著語していう、「巌下風生じて虎児を弄す」と。白隠の著語はすさまじい問答商量をこのように形容しているのである。「終日……暖気無し」終日火に向っているのにどうして暖気がないのか。

潙山は風のないところに浪を起した。白隠はいう、「父は子の為に隠し子は父の為に隠す」と。これは『論語』の句、『論語』ではさらに「直きこと其の中に在り」と続く。「仰、向火の勢を作す」仰山は火に向う容を示した、ただ向火三昧である。ここにどのような批判も講釈も遅八刻（おそくさい）である。ここに父子不伝の妙処がある。白隠はいう「見、師に過ぎて正に伝授するに堪えたり」と。

「潙山云く……作麽生」古人の注にいう、「此レガ潙仰ノ宗旨ヲ磨カレル処ゾ」と。また「真似形をする奴じゃ」と。潙山はいう、「汝は本体は得たが作用は未在だ」と。ここに潙仰宗の宗旨建立の処がある。「師云く……要す」古人の注にいう、「家内ノ醜ヲ世界中に広メルツモリ」と。また「潙仰父子、眼々相対シテ居レドモ、此ノ出身ノ一路ヲ時人ニ知ラシメンガ為」と。父子一体となって宗旨を挙揚している。馬祖門下にも相似の話がある。即ち「百丈、西堂、南泉、馬祖に侍して月を翫ぶ次いで（月見の時）馬祖曰く、『正恁麽の時如何（今この場において西来意はどうか）。』西堂曰く、『正好供養。』百丈曰く、『正好修行。』南泉払袖して便ち去る。馬祖云く、『経は蔵に入り禅は海に帰す、惟だ普願のみあって独り物外に超ゆ』」と。

「進んで云く……甄別し去るや」前語中の「潙亦向火」に古人注していう、「エ、死人頭メ、打殺サレルナ。」また「フテ腐レ者」と。「只だ物体を得て」に古人注していう、「ナゼ真似ヲシタ。」「如是々々」に注していう、「成程ソウダノ〳〵是レ潙仰宗デ臨済ヤ雲門ト違ウゾ。」また「オオ釈迦弥陀ノ跡ツギニ成ル奴ジャト、何処ニ……ガアルカ」と。仰山が逆に潙山に問えば潙山は仰山と同様に火にあたり、仰山の答語もまた潙山と同じである、そして潙山は如是如是と全く肯定している。ここに父子唱和の宗旨と評されるゆえんがある。「師云く……堕す」古人の注にいう、「……師資一ツジャ。」また「仏祖的々。」また「何ノ……此ノ機トハ、ドコジャ。久シク此ノ機ガ断エタ、此レ西天ノ四七、東土ノ二三、只ダ此ノ些子ヲ伝エタ。大応モ是レヲ虚堂ヨリ伝エタ大事ジャ」と。間違って仏祖的々のこの機に堕したというは、抑下の掉上であって、父子一体となり宗旨を建立している、と大燈は評しているのである。

「進んで云く……一舌無し」古人注していう、「舌ハ一枚モ二枚モナイゾ」と。無舌の唱和である。幽鳥語喃々雲を辞して乱峰に入る、と評したらよいか。「師云く……堪える所に非ず」古人の注にいう、「国師ノ血的々。」また「ウヌラガ知ッタコトデナイ。」これは下根の人の及ぶところではない、要はただ決烈の志気を興し、純一にどこまでも修行して行く、棺桶の底に足を踏み込むまで向上の一路を邁進する、これが我々の願でなければならない。また古人の中においても一流の人達が我々の標準である。「進んで云く……熱を助く」白隠はいう、「大小ノ国師蹉過了、俺ナラバ何ト云ウ、オオ此ノ代語滅多ニハ云ワヌ。又、俺ラアモ冷イカラ手ヲ炙ルワイ」と。白隠の語は意を解して妙である。「進んで云く……応に倒流すべし」古人の注にいう、「ソチ共ガ分ルカイ。」前語中の「応に倒流」に注していう、「是レハ陽気ガムシアゲテ流ルルハ、陰陽升リ下リノ理ジャ」と。声聞の徒輩は少欲のために直に足ることを知り、菩薩は多く求めて広く施す故に足ることを知らない。古注にいう、「一般ダカ二般ダカ精出シテ骨折ラネバ知レヌ死ヌ迄骨折レ」と。生々世々修行する誓願こそ出家の本分である。

「進んで云く……寒厳の雪」古注にいう、「是レハ何ノコトジャ、灯籠露柱ニ入ルト云ウタト同コトジャ」と。灯籠露柱に入るときは枯木に花が咲き、炎天に雪が降る。奇特の大善知識に相逢うて無上の仏法を拝聴した。「師云く……改めず」生姜は驢年を経過しても辛く、一枚悟りを固執すれば換骨脱胎することはできない、憐れなことである。「進んで云く……便ち礼拝す」前語中の「火を覔めて……帰る」の句はお蔭を蒙りまして、意外の所得がありましたという、師家に対しての謝語である。古注にいう、「大悟ヲカツイデ帰ル。」また「一問一答デ悟ッタハ……」と。

「師云く、『叱』」大燈は言った。こら！

*

垂示曰、或時一喝者如金剛王宝剣、或時一喝者如踞地獅子、或時一喝者如探

垂示に曰く、「或る時の一喝は金剛王宝剣の如く、或る時の一喝は踞地獅子の如く、或る時の一喝は探竿影草の如く、或る時の一喝は一喝の用

竿影草、或時一喝不作一喝用、是道済北四喝、截断生死業根、吼破小果相似窟宅、弁来者真偽、分進趣邪正、特到無功用喝子、作麼生商量去

を作さず、是れを済北の四喝と道う。生死の業根を截断し、小果相似の窟宅を吼破し、来者の真偽を弁じ、進趣の邪正を分つ、特に無功用の喝子に到って、作麼生か商量し去らん。」

臨済禅師は常に問者があれば一喝を下した。この一喝は徳山の行棒と共に叢林の間に喧伝せられた。しかもその喝を下すのは時に臨み、変に応じて意義がおのおの異なっていた。一に「金剛王宝剣の如し」とは、名剣をもって生死の根源を截断し、仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す、ということである。二に「踞地獅子の如し」とは、獅子の地に踞するが如くその家風が険峻であって寄り附きがたく、小果相似の邪禅を喝破する、ということである。三に「探竿影草の如し」とは、「探竿」は探る杖竿、「影草」は隠れ蓑、共に盗賊の用具である。師家が学人の脚下を見るために探りを入れ、その真偽を検弁し精進の邪路正路を分つ、ということである。四に「一喝は一喝の用を作さず」とは、一切の働きを絶し、無作用、無功用の当体をいう。この無功用の喝に到っては如何に商量したらよいか、次の本則において看て取れ。

挙、百丈懐海一日謂衆云、仏法不是小事 曽慣為客正憐客 老僧昔被馬大師一喝、直得三日耳聾眼暗 豈止三日乎、百千万劫耳聾眼暗 黄檗聞挙吐舌 身心脱落、脱落身心 丈云、子已後莫承嗣馬祖 清白之士不可以爵禄得、節義之士不可

挙す。百丈懐海一日衆に謂って云く、「仏法は是れ小事にあらず。曽て客と為るに慣れて正に客を憐れむ。老僧昔馬大師に一喝せられて、直に得たり三日耳聾じ眼暗きを。豈に止三日のみならんや、百千万劫耳聾じ眼暗し。」黄檗挙するを聞いて舌を吐く。身心脱落、脱落身心。丈云く、「子已後馬祖に承嗣すること莫しや。清白の士は爵禄を以て得る可からず、節義の士は威刑を以て脅かす可からず。」檗云く、「然らず、今日師の挙するに因って

以威刑脅　檗云、不然、今日因師挙得見馬祖大機大用、然且不識馬祖、若嗣馬祖喪我児孫　獅子畏鉤戟、虎畏火、象畏鼠、狼畏鑼、祖畏喪児孫　丈云、如是如是　見等師減師半徳、見過師正堪伝授

馬の大機大用を見ることを得たり、然も且つ馬祖を識らず、若し馬祖に嗣がば我が児孫を喪せん。獅子は鉤戟を畏れ、虎は火を畏る、象は鼠を畏れ、狼は鑼を畏る、祖は児孫を喪わんことを畏る。」丈云く、「如是々々。見、師に等しきときは師に半徳を減ず、見、師に過ぎて正に伝授するに堪えたり。」

○百丈懐海（七二〇―八一四）＝中国福州長楽の人、姓は王氏。二十歳のとき西山慧照に就いて落髪し、後馬祖に参じその印可を得て、洪州の大雄山に一大伽藍を建立し、百丈山大智寿聖禅師と号した。師は禅林清規の開創者である。その著『百丈古清規』はすでに湮滅して、ただその序だけが残っているのは惜しいことである。唐の天和九年正月十七日寂した。寿九十五。長慶元年に大智禅師の諡号を下賜せられた。○馬大師＝馬祖道一（?―七八八）漢州什邡県の人、姓は馬氏。幼いとき資州の唐和尚に依って出家し、唐の開元年中に南嶽懐譲禅師に遇い、ついに南嶽に随侍して心印を伝えた。大暦年中に鍾陵の開元寺に住し、それからのち盛んに宗風を挙揚した。唐の貞元四年二月一日沐浴し結跏して示寂した。弟子に百丈、塩官、南泉、智蔵、龐居士等英傑百三十余人がある。南嶽下の宗風は実に師に至って天下を風靡するに至った。○黄檗＝（?―八五〇）中国の福州閩県の人、幼いとき洪州黄檗山において出家して、後に百丈懐海に謁しついに百丈の法を嗣ぐ。唐の会昌二年に鐘州の龍興寺に住す。唐の大中二年裴相国が師の徳を慕い、宛陵に開元寺を建立して師を拝請した。大中四年八月黄檗山において寂した。嗣法の弟子に睦州、臨済、裴相国等がある。そうして他日臨済の法孫は天下を風靡するに至った。師の遺教として『伝心法要』一巻がある。また語録が現存し、今も読まれている。○大機＝大きな働き、機は機用の意。○大用＝軌則条例にかかわらず順逆縦横無碍自在に作用すること。○鉤戟＝鉤は剣に似て曲っている武器、戟は両傍に枝の出ている鉾。○鑼＝どら、銅で造った盤、辺に二孔をあけて縄を結び、提げてこれを撃ち鳴らす器。

「挙す……小事にあらず」古注にいう、「偖テ〳〵恐シヤ二十年見損ッタ、噇酒糟ノ漢ハ此処カラ出タ」と。百丈禅師大法を挙揚していう、「仏法は是れ小事に非ず」と。釈尊は菩提樹下において成道して後、華厳、阿含、方等、般若、法華と五時の経典を説かれた。末後霊山会上において「われに正法眼蔵、涅槃妙心、実相無相の法門がある。こ

の法門は不立文字、教外別伝である。これを摩訶迦葉に付嘱す」と宣言せられ、達磨は直指人心見性成仏の法を力説した。『五燈会元』巻一「達磨」の章に「祖（達磨）憫れんで問うて曰く、『汝久しく雪中に立ち当に何事をか求むべき。』光（慧可）悲涙して曰く、『惟願くば和尚慈悲甘露門を開き広く群品を度せよ。』祖曰く、『諸仏無上の妙道は曠劫に精勤して、行じ難きを能く行じ、忍び難きを能く忍ぶ、豈に小徳小智軽心慢心を以て真乗を冀い、徒らに勤苦を労せんや。』光、祖の誨励を聞き潜かに云々」とある。百丈は初め野鴨子の問答において鼻を扭せられ、忍痛の刹那において悟入し、後に再参の時、馬祖に一喝せられて大成した。臨済は大愚の所で悟入し、後来破夏の問答において大器を成じた。これ等の事をもって仏法は容易でないことを知ることができる。

「老僧昔……眼暗きを」古注にいう、「アア有難イ、コレ工夫得ト熟シタユエ。」また「正体ナクナッタ」と。馬大師に一喝せられてただちにこれ三日間聾となり、盲となったと言うが、どうしてただ三日ばかりであってよかろうか。千劫万劫にわたってこれを相続してゆかなければならない。香厳は一撃にそれまでの思い一切を忘れ、道元は脱落身心、身心脱落という、皆この境界である。「黄檗……舌を吐く」この無功用の一喝の話を挙するを聞いて、馬大師の大機大用を徹見した、よって讃嘆の余り覚えず舌を吐いたという。

「丈云く……莫しや」古注にいう、「カタキノ末ハ根ヲ断チ葉ヲカラス」と。馬祖の法を承けたので黄檗の意中を問うた。「檗云く……児孫を喪せん」前語中の「若し馬祖に嗣がば」の注に古人はいう、「オ前ノ挙スルヲ聞イテ吐舌シタ、オ前ノ法ヲツガイデ何ントショウト、云ワヌ斗リ」と。禅は一器の水を一器に移すが如しといわれ、また嫡々相承と言われている。『正法眼蔵』に「釈迦牟尼仏の迦葉仏に参学しましますがごとく、師資ともに于今在なり、この故に正法眼蔵まのあたり嫡々相承しきたれり」とある。仏々手を授け祖々相伝う、これがわが門の伝燈である。

「丈云く『如是々々』」しかりしかり。承嗣は誤ってはならない。古来承嗣を誤って発狂し、また身を滅ぼした例が『伝燈録』『五燈会元』等に出ている。

著語解釈。「曽て客と……憐れむ」古注にいう、「主ガ昔ノ学者ノコトヲ思ウテ。」またいう「学者ノ油断ヲ戒メラレル」と。いくたびか客となることに馴れてまた客を憐れむ。いくたびか辛苦を経てまた他の辛苦を解すというものである。「豈に止……眼暗し」古注にいう、「生死ノ根ヲ切リヤブリ、百千劫耳聾シ眼暗シ。」またいう、「此処デナケレバ眼ヲ開クトハ言ワレヌ」と。「身心脱落、脱落身心」古注にいう、「本命元辰ノ根元ヲ切ッタ、道元ノ語。」天童山如浄禅師の処において悟入した時の語である。この語によって道元は大成して、これを生涯正念相続した。「清白の士……可からず」『淮南子』の語、清廉潔白の士は爵位俸禄をもって誘惑することはできない、節義の士は刑罰をもっても脅迫することはできない。黄檗のような大菩提心の人はまさにそのとおりである。要はただ如実に行ずることである。「獅子は鉤戟を畏れ……祖は児孫を喪わんことを畏る」「……鑼を畏る」までは『五雑俎』の語。祖はただ大法の久住を計るだけである。『無尽燈論』流通第十に「伝法度生は衲僧の本志なり、龍樹大士云く、譬え頂戴して塵劫を経て身を以て牀座となして三千に徧しとも、若し法を伝えて衆生を度せずんば、畢竟して能く恩を報ずるものなし」と。また古人いわく、「向上の爪牙あって、人のために粘を解き縛を去るを伝法度生と謂う、余は皆末事なり。今已に向上の些子を伝え已墜の宗風を継ぐ者、第一に須らく仏祖の恩を報ぜんことを思うべし。何をか報恩と謂う。所謂向上の些子を提持して以て一箇両箇宿に霊骨を挾む底を接得して、他をして此の正宗を継がしめ、将来に流布して仏祖の慧日を断絶せしむること無きを要す」とある。また百丈はいう、「見、師に等しき時は師に半徳を減ず、見、師に過ぎて正に伝授するに堪えたり」と。古注にいう、「百丈ノ云ワレタハ尤モジャ」と。またいう、「臨済、雲門ヲ投ゲ飛バス程ノ坊主ニナッテ」また「黄檗ハ師ト等シキカ、師ニ過グルカ試ニ道エ」と。超師の分がなければ大法は必ず衰滅するであろう。

評曰、昔百丈懐海禅師、被馬大師一喝　　評に曰く、「昔、百丈懐海禅師、馬大師に一喝せられて三日耳聾ず。伝

三日耳聾、伝記所載口碑所伝、昭昭於心目之間、今時往往道、吾輩福因浅薄去聖杳遠、浪死在近、虚生豈久哉、来生不如意不卜可知、不知何日何時得撞著真正大機大用宗師被一喝徹底去、呻吟懊悩、我毎聞之不覚失笑、嗟是什麽掠虚破譫語哉、是什麽昏愚死妄想哉、你若実参実究時時和話頭身心共打失大疑現前、豈一喝云乎、聞鶯吟燕語雀噪鴉鳴直下喪身失命去、豈三日云乎、千生万劫耳聾眼瞎、是故有聞堕薪声落節者、有見桃花開打発者、棒下打失、喫顚休罷、若似今時諸方、雖臨済徳山南院風穴諸老、並囲你朝千喝夜千喝千喝万喝千百億喝、似牛前弾琴馬背鼓瑟終無了日、参禅只在当人真偽工夫親疎而已、若夫真正上士　誓莫仮別人力、縦有少分得力、虫気息亦難得、若不然、高枕待馬祖百丈再生出来、被一喝徹底去

記に載する所口碑の伝うる所、心目の間に昭々たり。今時往々に道う、『吾輩ら福因浅薄にして聖を去ること杳かに遠し、浪死近きに在り、虚生豈に久しからんや、来生の不如意卜せずして知るべし、知らず何れの日何れの時か真正の大機大用の宗師に撞著して一喝せられて徹底し去ることを得んと』、呻吟懊悩す。我れこれを聞くごとに覚えず失笑す。嗟是れ什麽の掠虚の破譫語ぞや、是れ什麽の昏愚、死、妄想ぞや、你若し実参実究して時々話頭に和して身心共に打失して大疑現前せば、豈に一喝をしも云わんや、鶯吟、燕語、雀噪、鴉鳴を聞きても直下に喪身失命し去らん、豈に三日をしも云わんや、千生万劫耳聾じ眼瞎せん。是の故に堕薪の声を聞いて落節する者あり、桃花の開くを見て打発する者有り、棒下に打失し、喫顚して休罷す。若し今時の諸方に似たらば、臨済、徳山、南院、風穴の諸老、你を並囲して朝に千喝、夜に千喝、千喝万喝千百億喝すると雖も、牛前に琴を弾じ、馬背に瑟を鼓するに似て終に了日無けん。参禅は只当人の真偽工夫親疎にあるのみ、若し夫れ真正の上士ならば、誓って別人の力を仮ること莫れ、縦え少分の得力有るも、虫の気息も亦得難し、若し然らずんば、枕を高うして馬祖百丈再生し出で来るを待って、一喝せられて徹底し去れ。」

○撞著＝会う。○掠虚　掠は奪取、虚は虚偽空虚の義。徒らに他の言語を習い覚えて、その行履の着実でないことをいう。
○破讟語＝たわごと、うわごと。○喫顚＝つまずきころぶ。○休罷＝止め、やすむ、大安心の処に安住すること。

(曰頌)
一喝耳聾、天地黒　拗折山形柱杖子、従来大地黒漫漫　当機吐舌、生荊棘　虫雄鳴於上風、雌応於下風　承虚、接響、意難論　智者離路而得道、愚者守路而失道　両両三三好動著　不明三八九、対境多所思
(巻五　頌古評唱)

(頌に曰く)
一喝耳聾じて、天地黒し。山形の柱杖子を拗折して、従来大地黒漫々。当機舌を吐いて、荊棘を生ず。虫の雄は上風に鳴き、雌は下風に応ず。虚を承け、響を接して、意論じ難し。智者は路を離れて道を得、愚者は路を守って道を失う。両々三々好し動著するに。三八九を明らめずんば、境に対して所思多し。

「一喝耳聾じて、天地黒し」これは百丈をいう。馬祖の一喝に逢い、百丈は従来多少得力の処を打失して仏祖の堂奥に入った。古注にいう、「蒲団上ニアル」と。臨済は「我れ娘生下にして便ち会するにあらず、還って是れ体究練磨して一朝に自ずから省す」と言った。要は七尺単前打坐三昧、実参実究みずからその境界に到達するにある。「当機舌を吐いて、荊棘を生ず」機に当ってただちに大悟した黄檗をいう。白隠はいう、「黄檗は百丈の挙するを聞いてたちまち魂飛び魄散じて覚えず舌を吐いた。これより大機を発し大用を興し、仏祖難入万仭参天の荊棘を栽え、鬼神不測の牢関を鎖し、諸方相似の禅徒を悩乱して、以て仏祖の深恩に報ず。これを祖々不伝の秘訣となす」と。
「虚を承け、響を接して、意論じ難し」古注にいう、「ウカウカト無駄ニ日ヲ暮ス奴ハカマワヌガ」と。また「紙伝仏法ウワッペラ嘘ノ皮論ズルニ足ラヌ」と。かくのごとき徒輩は従上の師資相承の悪寃を聞いて心神驚動し、肺肝砕

破し、気力は尽き精神は疲れて、気を呑み声を呑み去るであろう。この故にいう、「両々三々好し動著するに」と。古注にいう、「気ノアル奴等ハ、紙伝仏法ノ奴等モビックリシテ。」また「マタ是レ参天ノ荊棘。」また「チト目ヲ覚マセ」と。実に評し得て妙である。三々五々相伴って驚倒するだろう。当機舌を吐くような人は一人もない。白隠はいう、「悲哉末代の衰弊、澆季の荒涼、纔に従上向上の芳躅を慕い、孤危の真風を挽回せんと欲して、艱辛を嘗め、飢凍を忍んで精錬苦修するものあるを聞くときは、無慚昏愚の外道毒気深入の魔党、此処に両々彼処に三々、妬火骨に徹し嫉焔胆を焦し、竊かに窺い竊かに計って、これを残害しこれを凌奪せんと欲す。彼の輩の如きは箪食壺醤（飲食を用意すること）して鼓を鳴らし、之を攻むると雖も足らざるに似たり。豈に是れ東海日多の孫と称して可ならんや」と。

著語解釈。「山形の……大地黒漫々」古注にいう、「徳山臨済ヲ頼ムコトハ无イ。」また「一喝ヲ待タズ」と。祖師西来意と言い、本来の面目と言い、真如の月と言う。ある時は拄杖子ある時は払子ある時は露地の白牛と言う。趙州は「無字」と言い、盤珪は「不生」と言い、臨済は「無位の真人」と言う。ことごとく同一事である。悟りの境界を打破することができ得れば、徳山の棒、臨済の喝を待つに及ばない、本来万里一条の鉄である。「虫の雄は……下風に応ず」『准南子』の語、一喝を挙するときただちに応じて舌を吐くを言う。「智者は……失う」『准南子』の語。大機大用は軌則に拘泥することなく、自在無碍に行じてしかも仏道にそむかない。孔子が「心の欲するところに従って則を越えず」と言ったそれである。「三八九を……所思多し」『五燈会元』四に「慈明上堂していう、『昨日嬰孩と作って今朝年既に老いたり。未だ三八九を明らめずんば古皇道を踏み難し』と。」もし三八九を明らめないならば煩悩の絶え間がないであろう。『武庫拾遺』に安首座はいう、「未だ三八九を明らめずんば沈吟を免れず」と。また同意である。

*

挙、台山路上有一婆子接待　牙如剣樹、

挙す。台山路上に一婆子有って接待す。牙剣樹の如く、口血盆に似たり。

口似血盆、面上夾竹桃花、肚裏参天荊棘
凡有僧問台山路甚麼去　多少破草鞋、渇
鹿馳陽焔、癡猿捉水月　婆云、驀直去
豁開店面無他事、放擲胡餅引客銭　僧才
去　病猿終夜扣金鎖、窮鳥終日数竹籠、瞎
驢任足渉長沙　婆云、好箇師僧又与麼
去　臭老千尋黒火坑、陥人無数、無人知
如是既久、游僧伝到趙州、州聞得云、
待我去勘破他、遂去問台山路　山東老
将猶童顔、又臂紅旗出鳳城、暗裏施文彩、
明中不見蹤　婆随例云、驀直去　失暁老
婆逢古鏡、空裏暗箭任手発　州才行　三
郎、郎当、郎当、郎当　婆又云、好箇師
僧又与麼去　夫留思婦県、婦上望夫楼
州回云、我勘破婆子了也　鵲林著語云、
苦屈苦屈　師云、尽謂日下挑孤燈、殊
不知失銭遭罪　（巻七　拈古評唱）

面上は夾竹桃花、肚裏は参天の荊棘。凡そ僧有って、「台山の路甚麼より去る」と問えば、多少の破草鞋、渇鹿陽焔に馳せ、癡猿水月を捉う。婆云く、「驀直去。店面を豁開して他事なし。胡餅を放擲して客銭を引く。」僧才かに去る。病猿終夜金鎖を扣き、窮鳥終日竹籠を数う。瞎驢足に任せて長沙を渉る。婆云く、「好箇の師僧又与麼にし去る。臭老千尋黒火坑、人を陥ること無数、人の知る無し。」是の如くなること既に久し、游僧伝えて趙州に到る、州聞き得て云く、「待て我れ去って他を勘破せん。」遂に去って台山の路を問う。山東の老将猶童顔、又紅旗を臂にして鳳城を出ず、暗裏に文彩を施し、明中に蹤を見ず。婆例に随って云く、「驀直去。失暁の老婆古鏡に逢う、空裏の暗箭手に任せて発す。」州才かに行く。三郎、郎当、郎当、郎当。婆又云く、「好箇の師僧又与麼にし去る。夫は思婦県に留まり、婦は望夫楼に上る。」州回りて云く、「我れ婆子を勘破し了れり。鵲林著語して云く、苦屈苦屈。」師云く、「尽く謂う、日下孤燈を挑ぐと、殊に知らず失銭遭罪なることを。」

〇台山＝五台山のこと、中国山西省にある。摩騰、竺法蘭の二師が始めて仏法を伝えてこの山に住したという。文殊大師の出現した霊場と伝えられている。〇参天の荊棘＝天一ぱいのいばら。〇陽焔＝かげろう、陽炎。〇驀直去＝まっすぐに行く意。

○勘破＝勘過と同意、看破ること、一切事物の真相を看抜くことをいう。よく人の胸中を看破るを勘過または勘破という。雪峯の語にいう「甚だ奇怪なり、然も是の如しと雖も老僧自ずから去って、勘過して始めて得てん」と。また同意。○失暁云々＝「洞山五位」偏中正の頌の起句。文字上は、暁を失した（寝忘れた）老婆が古鏡に相対する意。失暁の老婆は偏位を示し、古鏡は正位を表わす。この句は偏位の正位に対向する意を頌している。○三郎、郎当＝天宝の遺事、落ちぶれること。○苦屈＝苦しい苦しい。

この則は『伝燈録』『五燈会元』『従容録』『無門関』等に出ている。

「挙す……接待す」台山の参道に一婆子（老婆）がおって茶店を開いて参詣者を接待していた。しかもこの婆子は常人ではなかった。古注にいう、「此ノ婆々殊勝ラシイ面ナレドモ恐ロシイ。」また「此ノ婆々坊主ヲ勘破スル」と。その心底に参天の荊棘を蔵していた。「凡そ僧有って……去ると問えば」古注にいう、「足下ニ気ヲ付ケ。」また「ワラジキラシタ」と。あたかも渇鹿か水を求めて陽炎を追うようで、痴猿が月を求めて水を探るようなものだ。「婆云く、「驀直去」」古注にいう、「マッスグニイキンサレト云ウタ、ドッチヘヤ。」また古人はいう、「ソウセイデモロスギハ出来羊ガ、是レ己ガ内ヲ見ホサセテ、衲子一人ヲ打キ出シタサニ。」またいう、「坊主達ノ力ガ見タイ」と。婆子の言下において直下に勘破しなければ真の衲僧家ではない。「僧才かに去る」古人の注にいう、「ドノ僧モドノ僧モ一様ダ。」婆子の「驀直去」の一言に逢うて一様に去り、しかも婆子を勘破することのできない凡僧ばかりである。「婆云く……与麽にし去る」古注にいう、「アア好イ坊サマナ、行ワイ〳〵」と。また「オソロシイ。」また「大キナ穴ヲホッテ人ヲ入レルナ」と。これはどのような真意であるか、行脚の僧よただちに看て取れ。

「是の如く……台山の路を問う」古注にいう、「合点行カヌ婆々ヲ俺ガ行ッテ筋骨ヲ抜イテヤル」と。また「死ヌガ死ヌ迄後ヘハ引カヌ。」また「趙州ノ行履子細アリ」と。このような老婆の所業が叢林の間に喧伝せられ、ついには游僧（旅の僧）が趙州の所まで伝えて来た。趙州はこれを聞いていった、「我れ去って婆子を勘破し来らん」と。老

軀を提げて台山路上に行くは、ただこれ菩提心ばかりである。「婆……『驀直去』」と。古注にいう、「趙州デモ徳山デモ、相手ニハカマワヌ、一矢放サネバキカヌ」と。この注は言い得て妙である。「州才かに行く」古注にいう、「落ブレタ貌(サマ)」と。趙州も行脚僧と同様に去った。婆子は趙州を勘破しようとし、また趙州も婆子を勘破しようとしている。「州回りて云く……了れり」古注にいう、「禅宗ノ生肝ノ動ク処ハ斯ウ云ウ処ゾ」と。また「婆子ノホテッパラヲ見抜イタ」と。是と勘破したか、非と勘破したか。禅宗の生肝の動く処、はたしてどうであるか。

「師云く……失銭遭罪なることを」古注にいう、「役ニ立タヌ事ジャト云ウガ。」また「趙州酒カッテ尻切(キッ)タト云(イウ)タドコニ州ノ……ノ場ガアルカ。」また「日下孤燈ノ語、古今未発貴イ語ゾ、告林(コクリン)モ此ノ語ニボッ越エタ語ハ无(ナ)イカラ筆ヲ止メラレタ」と。諸方の禅家者流はことごとく言う、婆も州も共に日下に孤燈を挑(かか)げていると。大燈をもって一言いわしてくれるならば、その敗闕において財嚢を奪われ、かつ罪過の宣告を受けたと。白隠はいう、「師拈語に云く、『尽く謂う……遭罪なることを』予一見して覚えず舌を吐く。香を装するに遑(いとま)あらず、礼七八拝す。自ずから弾指懺悔して曰く、『嗚呼龍宝国師大和尚の如きは参学の精萃(せいずい)なり。知らず幾生の大善知識ぞや、雲門の再生たる誠に錯(あやま)らず。日下孤燈の一語に到って雪竇に勝ること七歩、驚く可し慎しむ可し。吾輩羝羊(ていよう)の眼を張り狐狸の智を恃(たの)み、拈弄下語して大いに錯り了れり』」と。国師の「失銭遭罪」といい、白隠の「苦屈々々」といい、ただこれ後昆を開鑿(かいさく)したいばかりの血滴々である。国師の児孫である者は正法を護持し、永く断絶しないように護持しなければならない。たとえ虚空は尽くることがあってもこの願力の尽くることがあっては、衲僧の本分がたたないと言うものである。

大智偈頌

秦　慧　玉

本篇は門人光厳(こうごん)等の編となっているが、光厳の伝記がわからない。したがって、編集年代もわからない。ただ禅師の滅後百余年の五山版中に、すでに本文を白文(はくぶん)二行がきにしたものがあり、さらに百五十年後の寛文版に句読点をつけたものがあり、徳川中期から、明治初頭までに、面山和尚の「聞解(もんげ)」、本光和尚の「参註(さんちゅう)」、梵丁和尚の「補註」等、注釈の版本が九本もでている。また現代語釈のものには、大正二年の峯玄光師による天桂禅師の「弁解(べんげ)」、同年の来馬琢道師の「講話」、昭和三十八年の沢木興道師の提唱風の「講話」、昨年の禅師六百回忌記念の鈴木素田師の「訓話」等がある。

その体裁はまことに簡単である。内容上の区分もなければ、作詩上の順序もない。その詩形も多岐にわたらず、七言絶句二百二十八首と五言絶句一首で、そのすべてである。内容は、時に感じ縁に随って口吟した、即興的即題的のものが大部分で、古則公案に真向から取り組んだ、やかましいものはきわめて少い。さりとて、いわゆる花鳥風月を吟詠した文学的の詩集でもない。その流麗なる字句と、深遠なる格調の中に、津々(しんしん)として尽きない禅味を感得する。今、その題意によって、全篇を次のように分類してみた。

香語六首、題讃十二首、拈古十九首、道号四十五首、紀行二十四首、寄酬十七首、詠物十五首、送別二十一首、示人十五首、弔祀十七首、偶作二十八首、節序十首。計二百二十九首。

大智は正応二年（一二八九）、熊本県（肥後）宇土郡不知火町長崎の農家に生まれ、七歳にしてみずから志して寒巌義尹禅師の弟子となった。以後、七十七歳で島原の水月庵に没するまで、高徳をもって慕われた。著作は本篇のほか、『大智逸偈』一巻十三首と、短文の『仮名法語』二章があるのみである。それ以外に幾多の語録があったであろうが、惜しいかな一切伝わっ

ていない。

＊

富士山

巍然独露白雲間。　雪気誰人不覚寒。
八面都無向背処●　従空突出与人看。

富士山

巍然として独露す　白雲の間　雪気　誰人か寒を覚えざる
八面都て向背の処無し　空従り突出して人に与えて看せしむ

○巍然＝独立高大の貌。○独露＝露出、露現の露と同意。雪峰和尚のもとで悟道した長慶が、「万象之中独露身」といったのが、その出典である。『大智禅師偈頌』の中には、この「独露」という語は二、三度出ている。かの「天上天下唯我独尊」という句と同じ見地と思えばよかろう。

間。は刪の韻で、寒。と看。とは寒の韻だから、普通の押韻法には合わない。大体、『大智禅師偈頌』中には、こんな例が多い。これは今日用いられている宋韻と、当時の元韻とは通用されていたためであろう。それはともかく現在でも、この刪と寒とは通韻として許されているし、およそ偈では韻も平仄もあまり問題にしない。なお、この富士山の偈は、平仄も大体正格で二四不同、二六対である。ただ転句に下三連（○●○●○●）があるのと、承句と結句とに、人という字が重用されているのが、目につくだけである。

巍然として白雲の間に独露する富士を仰ぎみる。人、山を見れば、山、人を見る、中に影像なく、神代ながらの雪気にぶるぶるっと身ぶるいをする。この時、一万二千尺の富士山と、五尺二寸のこのわれと、これ一か二か、これ同か別か。元来、この山は、どちらからみても表裏なく八面玲瓏だし、この向背のない面目は、そのまま迷悟凡聖を越えた本来人の面目である。そもそも、その面目はいずこから生れ来たものぞ。「空より突出云々。」「空」の字が実によくきいている。万里碧落の大ぞら、いな不去不来、如去如来、脱落の空身心から来るものぞ。おのおの足もとに返照せよと、天桂和尚は教える。

ところで、この偈はそうむずかしく考えなくてもよい。心しずかに三誦三歎すれば、おのずから雪気と神韻が胸にしみる。服部南郭という詩人は、この偈をみて古今第一と絶称し、以後、「富士」の詩は作るのを止めたという。なるほど、かの「白扇倒懸東海天」などとは格調に雲泥の差がある。ついでに南郭は、転句の「処」という字が少し浮いている、「八面都来無向背」とすればどうだろうといっている。およそ転句などに「処」という字を無暗に用いたがる私などには、ありがたい注意である。

大智禅師が実際に、この富士山をみたのは、伝記から推測すると十三、四歳の頃、熊本を出て鎌倉へ往復した途上であろう。この大智禅師と全く同時代の人で、十三歳年長の関山国師が、かつて鎌倉の建長寺から急に京都大徳寺の大燈国師に参ずる途次、同じようにその富士山下を通った。京都についた関山さまが、大燈国師から、富士山をみてきたかと尋ねられ、「見ず」と答えて、その入門を許されたという話がある。道を求めて工夫三昧中に、山など仰ぎ見るいとまがなかったのである。山を見る是か非か、山を見ざる是か非か。一つの公案である。それはともかく、師の富士山の偈は、十代の僧の作とは思えない。高雅老熟、千古の絶唱である。

*

宿龍翔真歇堂

鳳宿龍巣二百年　空江冷浸月明天。
白頭子就黒頭父●　一曲新豊続断絃。

龍翔の真歇堂に宿す

鳳は龍巣に宿す　二百年
空江冷かに浸す　月明の天
白頭の子は黒頭の父に就く
一曲の新豊　断絃を続ぐ

○真歇堂＝温州江心の龍翔寺にある真歇清了禅師の塔名。清了禅師は、道元禅師より五代前の祖師で、三祖僧璨大師の『信心銘』に「拈古」を附けた人である。大智禅師は、この「拈古」にも跋の一偈を作り、その読後感の一偈を作り、またその「弔礼」の一偈をも作っている。よほど崇敬せられていたものである。○白頭の子黒頭の父＝洞山大師（曹洞宗の祖）に「青山は白雲の父、白雲は青山の子」の語があり、馬祖大師に「蔵（智蔵）は頭白、海（懐海）は頭黒」の語がある。○新豊＝洞山大

師は新豊山で学徒を接化し、「新豊吟」を作り宗風を提唱した。

年、天、絃の先の韻も、平仄も正格。これは禅師在元中の作である。

起句は、鳳凰は梧桐に宿るべきであるのに、龍の潜む潭底に蔵れた。即ち入滅せられてから、ここに二百年という義。承句は、今日、尋ね来れば、皓々たる明月は空江を冷やかに照らすのみ。しかし大智は今、かくのごとく清了と相見し、かくのごとくその正法を面授し面受した。そこの様子を、洞山以来断えていた新豊の一曲を続ぎ起したというのである。転句は、父子は本来、同生同年であり、大地の有情もまた同生同年である。久遠の父が本地の子に逢うたのだ。これを禅門では二面裂破という。「続断絃」の一句、本書に一、二度出ているが、禅門の常套語である。

＊

謝太元天子詔許還本国

万里北朝宣玉詔。三山東海送帰船。

皇恩至厚将何報。一炷心香祝万年。

太元の天子、詔して本国に還るを許さるを謝す

万里北朝　玉詔を宣ぶ　三山東海に帰船を送る

皇恩至厚　何を将ってか報いん　一炷の心香　万年を祝す

○北朝＝遠く隔った都、北京に在ます元の英宗。○三山＝説が多いが、大体、東海に蓬萊、方丈、瀛州の三仙島ありという中国の伝説。ここでは日本のこと。○一炷＝一本の線香。炷の字は漢音も呉音もシュであるが、チュウと引っぱって読むのが古くからの習慣である。

船、年は先の韻、詔は踏み落し。万の字が重用されている。平仄は平常。

この偈はむずかしい字句は一字もない。一読まことに流暢平易な表現である。太元帝王の優渥なる恩命に対する至深なる報恩の誠実が全面に溢れている。ついでにいえば、結句の口調はいわゆる禅門香語の一つの型となっている。禅寺では古来、上堂といって、晋山、結制等の一大儀式に須弥壇上に登って、聖寿の無窮、万民の富楽を祈念して、「一炷の心香」を拈ずるのが慣例である。

高麗游白蓮社

千峰頂上白蓮社。十里松門入更深。
僧舎不留塵世客。一輪明月照禅心。

高麗にて白蓮社に游ぶ

千峰頂上の白蓮社　十里の松門　入って更に深し
僧舎は留めず　塵世の客　一輪の明月　禅心を照らす

＊

○白蓮社＝中国晋代に、浙江の廬山に慧遠という法師がいた。念仏の行者を集めて結社を作り、これを白蓮社といった。深、心は侵の韻、社はふみおとし、平仄孤平一つ。題の高麗は副詞であって、主語ではない。これは伝記によれば、禅師が在元十一年より帰国の途中、朝鮮に漂着、しばらく上陸した間の作である。

時の名士、謝霊運がこの山を訪ねたが、慧遠は、その心が雑俗なるを見抜いて拒絶した。転句は、その辺の意が含まれている。起承の両句は解釈するまでもない。結句の「一輪の明月禅心を照らす」は、曹洞宗の人なら、これを知らぬものはなかろう。塔婆の裏に小僧時代からよく書かされ、よく読まされたものである。

さて塵世を離れた、いにしえの廬山の白蓮社、高麗の千峰、十里の松門深く入った僧舎、これはこれすべては閑言語。即今、人々の脚根下これ浄か不浄か。心浄ければ国土清し、直心是れ道場を悟らねばならぬ。

送僧之太元

冷暖分明只自知。男児豈可被人欺。
莫将日本真金貴。博易大唐鍮子帰。

僧の太元に之くを送る

冷暖分明に只だ自知す　男児豈に人に欺かる可けんや
日本真金の貴きを将って　大唐の鍮子と博易して帰ること莫れ

＊

○将＝弘法大師に『将来品目録』という著述があるが、その将の字と同じく、もってとよむ。大将とか将軍とかの将はひきいるで仄音である。○博易＝博も易も、ともに交換するという義があり、交易、交換のこと。○鍮子＝いわゆるカラかね、子はスとよむ、品物を呼ぶときの語助。

知、欺は支の韻、帰は微の韻、通韻。孤平が二、孤仄が一。
「水を飲みて冷暖自ら知るが如く、飲まざる人のために説くべからず、いわんや如来の境（地）をや」と、起句は大月経の疏（注）にある。禅門では耳がたこになるほどきかされる句である。承句は、瑞巌和尚は毎日自ら「主人公」と喚んで、自ら「ハイ」と答え、また、「眼がさめているか」、「ハイ」、「他日人からあざむかれるな」、「ハイ」と繰りかえしていた。人の悟りは自分のものではない。自分の本性は自分で信得することである。そのほかの二句の説明は不要であろう。伝記によれば、禅師は元国に十一年も留学したが、結局、日本の瑩山太祖以上の人に逢えず帰朝された。わが国は古くは中国、インド、近くは欧米の文化を取り入れて、わがものにした。それはそれでよいが、外国のものといえば、とかく目がくらむ。当時の禅僧もまた、中国禅を無暗に鵜呑にし、帰り来ってこれを誇ったものであろう。道元高祖も「自己の坐牀を拋却して、みだりに他国の塵境に去来することなかれ」と戒められている。大智禅師もこの乞食根性を極端に嫌って、本書中に同じ意の送別の偈が幾首も出ている。その一に、「未だ船舷を跨げざるに三十棒。現成公案、規模を脱す。大唐国裡、人の断（決）ずるなくんば。急々に帰り来って、虚鬚を捋でよ」と。これを単刀直入という。

大智禅師にこの正法眼を開かせた正師こそ瑩山太祖であった。太祖に上る偈三首、太祖を弔う偈八首もあることは、これを証して余りあり、中について次の一首は特にありがたい。

*

上瑩山和尚
蓮華台上舎那身○　天上人間称独尊○
七仏以前通血脈●　釈迦弥勒是児孫○

瑩山和尚に上る
蓮華台上　舎那の身　天上人間　独尊と称す
七仏以前に血脈を通ず　釈迦弥勒は是れ児孫

身は真の韻、尊と孫は文の韻、通韻。平仄は孤仄一。

これは大智禅師が太祖の命令で、明峯禅師の法を嗣いだ時に呈した偈である。

「われ今、盧舎那、まさに蓮華台に坐す。周匝せる千葉の上に、千の釈迦を現ず、一華に百億の国あり、一国に一釈迦あり」と。曹洞宗の授戒会で、戒師がこれを唱えながら、戒弟を引き導く尊い式がある。梵網経に説くところの「華蔵世界」の中では、この戒師も戒弟も、いな、あらゆる人々がことごとく毘盧舎那仏身であり、天上天下唯我独尊である。真に正法眼を開いて見れば、蓮葉上の雨蛙も別の何ものでもない。みな是れ蓮華台上舎那身である。

転句は、今、伝法の上からいえば、大智は釈迦牟尼仏から五十六代の血脈を通じたものであるが、これはまた、同時に、釈迦牟尼仏以前の過去七仏の血脈と一系であり、さらにさか上れば、そもそも天地に先立つ法身仏と一つの血脈である。

結句は、この絶対地に立つ時、太祖の力も、明峯の力も、釈迦も弥勒も一切他の力は借りない。自身の血脈唯だ一つである。

これは是れ大智禅師真向上の大見識である。未熟無道心の輩が口真似でもしたら、たちまち無間地獄に真倒さまだ。

*

鳳山山居　其一

艸屋単丁二十年。未持一鉢望人煙。
千林果熟携籃拾・食罷渓辺枕石眠。

鳳山山居　其の一

艸屋単丁　二十年　未だ一鉢を持して人煙を望まず
千林果熟すれば籃を携えて拾う　食罷んで渓辺石を枕にして眠る

○単丁＝ただ一人。○罷＝わが国では罷り在りとか、罷り出ずる等といって助詞に用いるが、本来、音は「ハ」、訓は「やむ」であるが、禅堂などでは、朝食後を粥罷、中食後を斎罷というように一種の熟語がある。

先の韻、孤仄一つのみ。純乎たる七言絶句。

この偈は肥後鳳儀山に山居中の述懐である。今も、その跡が残っているという。この偈も何の解説もいらない。誦

唱するほどに胸中がきれいに洗われる。先ごろ亡くなった沢木老師は、その「講話」の中で、「よく鑑だけがあったものだ」という。宣なるかなである。

唐の法常禅師は、馬祖大師のいう「即心是仏」の言下に大悟して以後、大梅山に山居すること三十年。かの山に池あり、池に蓮多し。蓮の葉を衣となし、松の実を食となす。山中暦なし。山色の青から黄に代わるをみて年を知るのみ。たまたま世人にその住処を知られると、さらに草庵を移して深山に入ったという。

かつて道元高祖を慕って日本に来た中国の寂円和尚は、高祖の滅後、五十五歳で二祖懐弉和尚の法を嗣ぐと、たちまち永平寺を去って、深山に独居すること三十数年、一疋の牛と、一疋の犬が、その側に仕えたという。その坐禅石が今も、大野宝慶寺の奥山に残っている。この寂円和尚の法嗣が永平寺の五世の中興義雲禅師である。永平寺今日の隆昌は古徳山居の遺恩にほかならぬ。

*

鳳山山居　其二

焚香独坐長松下●　風吹寒露湿禅衣。
有時定起下双澗●　瓶汲五更残月帰。

鳳山山居　其の二

香を焚いて独坐す　長松の下　風は寒露を吹いて禅衣を湿おす
時あり定より起って双澗に下り　瓶に五更の残月を汲んで帰る

○長松下＝六祖の法嗣永嘉大師の『証道歌』に「深山に入り蘭若（寺院）に住す、岑崟幽邃たり長松の下、優遊として静坐す野僧が家、闃寂たる安居実に蕭洒」と。この句と脈絡がある。○禅衣＝音便で（Zen e）ゼンネとよむ。○定＝禅定の略、梵語（dhyāna）の音訳は禅那で、意訳は定慮であるから、禅定といえば、梵漢兼挙である。○双澗＝二つの谷間。○瓶＝唐の鼎州の大守李翺と薬山禅師との問答がある。大守問う、「如何なるか是れ道。」薬山、上と下を指して云く、「会すや。」大守云く、「不会。」山云く、「雲は青天にあり、水は瓶にあり。」大守欣んで礼すと。

衣と帰とは微の韻、下はふみ落し。起句の平仄がたてはよいが、粘法（二字目の平仄が横に●○○●）にかなわな

い。しかし偈としては問題でない。この偈も「鳳山山居」八首のうちの一である。
通釈はいらない。一誦すれば皎々として崇高なる世界が髣髴する。迷悟のあとかたもない。沢木老師は特に『大智禅師偈頌』がお好きであった。またご自分でも熊本市外の万日山の一軒家で山居されたことがある。ときどき山を下って旧制の五高で講演し、若い学徒の血潮をかき立てた。五高の寮のガラス戸の一枚一枚に、一字ずつ、この山居の偈が大書されていたとのことである。さもありなんか。
道元高祖にも「山居」十五首がある。中でも特に「西来の祖道、我、東に伝う。釣月耕雲、古風を慕う。世俗の紅塵、飛んで到らず。深山雪夜草庵の中」はありがたい。
むかし美濃の伊深に、十年前から昼は牛追いを手伝い、夜は石上に独坐する僧があった。ある日、花園天皇の勅使が僧の前に立った。僧は洟水をたらしながら知らん顔で焼芋を食べていた。「和尚さん、洟をかんだらどうだ」と、勅使が見かねていった。「この忙しいのに、洟をかむどころかい」と僧は答えたと。その僧こそ後の関山国師である。山居は隠遁ではない。悟後の活消息である。

*

仏誕生

閻浮八万四千城。　不動干戈致太平。
活捉瞿曇白拈賊。　雲門一棒不虚行。

仏誕生

閻浮八万四千城　干戈を動ぜず　太平を致す
瞿曇の白拈賊を活捉して　雲門の一棒虚りに行ぜず

○閻浮＝閻浮提または閻浮洲の略。古代インドの宇宙論に「須弥山説」というものがあり、その山の南方の国土を閻浮という。インドや、中国や日本はその洲中にあることとなる。○干戈＝兵器のたてとほこ。○瞿曇＝釈尊の俗姓、梵語 Gautama の音訳で、地上で最も勝れたものの意。○白拈賊＝白昼間の盗賊。太平を乱す悪党。○雲門一棒＝誕生仏が一本の手は天を指し、一本の手は地を指し、「天上天下唯我独尊」と唱えたという。これを雲門禅師が「われ当時もしこれを見ば一棒に打殺して狗子

（いぬころ）に与えて喫せしめ、貴ぶらくは天下の太平を図らんことを」と一大毒手を振った。

庚の韻、転句に下三連。不の字の重用がある。

この偈を天桂禅師は、二千年前の四月八日に誕生された仏陀の話ではない、人々各自の仏性の開顕が真の仏誕生だとしている。閻浮八万四千の城下とは、各自の脚下のことだ。法華経にいうように「此の土は安穏」にして、太平無事である。この太平を乱す釈迦というヒルトンビを、本当にいけどりにするならば、雲門の一棒をまねすることもあるまい。また、かの徳川一代の豪僧頑極和尚は、かえって「誕生仏には甘茶をかけて、親しく大衆と共に、これを仰ぎみるばかりだ」ともいっている。さあ、お互いによく参究したいものである。

*

仏成道

蘆葦年年膝下青。　死中未活可憐生。
星移斗転処開眼•　不做空山鬼叫声。

仏成道

蘆葦年々　膝下に青し　死中未だ活せず　可憐生
星移り斗転ずる処　眼を開けば　空山　鬼叫の声を做さず

○可憐生＝生は助字、あわれかわいそうなの意。○做＝作と同じ。○鬼叫声＝深山夜更けて亡霊の叫ぶ声。中国では死者のことを鬼という。

青は青韻、生と声とは庚の韻、孤仄一、孤平二。

この偈も、真向上から第一義諦を述べて、道を遠くに求めて、坐禅という死窟に苦しむものを戒しめたものである。釈尊は雪山に六年端坐し、正眼を開かれたというが、お膝下の、あしも、よしも、年々に青く生い茂る。この上、何の坐禅工夫がいるものか。何をそんなに苦しまれたものか、お気の毒な話だ。しかし、星移り北斗転じて、十二月八日の暁、明星を一見して、「有情非情同時成道」と大悟なされた。しかし、今さら空山に向って、おそろしい叫び声をあげるには当るまい。ああ、やかましいことだ。これは全くどえらい見識である。

仏涅槃

柳暗花明二月春。　双林示寂趣泥洹。
兜羅綿布不能蓋。　露出紫磨金色身。

＊

仏涅槃

柳暗く花明らかなり二月の春　双林に寂を示して泥洹に趣く
兜羅綿布蓋うこと能わず　露出す紫磨金色の身

○涅槃・泥洹＝両方とも梵語 Nirvāṇa の音訳である。これを意訳して不生不滅というが、ここではただ釈尊の入滅をいう。○双林＝その入滅せられた所のインドのクシナーガラの沙羅という双樹の林間。○兜羅綿布＝トロも梵語で、香木の一種である。その木からとった綿で作った羅衣。○紫磨＝純金の精なるものを紫磨という。この四字で、仏の全身が黄金色であったことをいう。これも三十二相の一つである。

春と身とは真韻、洹は元韻。やはり通韻。平仄には問題はない。

この偈は涅槃会の香語であるが、すこしも陰影が見えない。暗と明と、滅と常とが美しく織り込まれている。わが西行法師が、「ねがわくは花の下にて春死なん　その如月の望月のころ」と歌ったように、沙羅の花さく二月の十五日に釈尊は入滅された。

しかし仏陀の法身には、もともと生死去来はない。ただ一切衆生のために、諸行無常の理を示さんと、しばらく寂滅の涅槃に入りたもうたのみ。示という字と、趣という字が対をなして、実によくきいている。

涅槃経には、釈尊が入滅せられるや、純陀という長者が、兜羅綿布でお軀は蓋うたが、お手足などは蓋いきれなかったと見えてある。仏陀の法身は、天もこれを蓋い切ることができず、また地もこれを載せつくすことができぬ。いわゆる徧界、かつて蔵さずだ。これを露出す紫磨金色の身という。柳くらく花あきらかなる春の風光、おっと外ばかりみていてはならない。人々日用光中の真面目、この紫磨金色の身と、これ同か、これ別か。これこそ、じっくり参究せねばならぬ一大事である。

大智禅師の切々たる老婆心はまことにありがたい。

*

等接軒

大坐当軒正令行。　接人手段出常情。

不論伶俐不伶俐。　来者等看山色青。

等接軒

当軒に大坐して正令を行ず　人に接する手段常情を出ず

論ぜず伶俐と不伶俐と　来る者は等しく看ん山色の青きを

○正令＝正法の第一義、即ち坐禅のこと。○伶俐＝利巧のこと、かしこきこと。○山色＝洞山大師の語、「青山は白雲の父、白雲は青山の児、白雲終日倚って、青山総に知らず」による。

行の字は、おこなうとか、ゆくとかいう動詞の時は庚の韻で、おこないとか、ゆきとかいう名詞の時は仄韻であり、行列などと熟語する名詞のならびの時は陽の韻である。もちろんここでは、おこなう、行ずる意味だから庚の韻である。また、情の字は陽の韻で、青は青の韻であるから、この偈は珍しく三韻からできている。やはり当時は、これらの三韻が通用されていたものであろう。平仄には問題はない。ただ起句の「正令行」を、「正令を行ず」と読むことは、すこし無理であるが、詩では韻の関係から、しばしばこのように目的語の下に他動詞を持ってくることがある。

等接軒は家か室の軒に掲げた額の文字であるが、それが大智禅師の居室か、禅堂か、応接間かはわからない。ともかく、ここの主人公が四来の学徒に対する応接ぶりを歌ったものである。ことに結句の等の字に眼目がある。

旦過寮（仮宿する禅堂の一室）や、夜坐（人が寝しずまってから堂外で坐る）で坐るのとはちがう、堂々と白昼、座敷の中央に南面して坐りこむ。永平寺の二祖国師は、その唯一つの著書たる『光明蔵三昧』にいう。「謹んで実参同志の人に申す。一機一境をとることなく、見解聡明をたのむことなく、長連牀上（禅堂内の長形の牀）の学得をたずさえず、身心をもって、上来の大光明蔵中（端坐）に放下し了って、二度かえり見ず、また念を愛して相続せず、当軒大坐すべし。汝が念をつがざるに念ひとり起るものにあらず。只一座の虚空のごとく、一団火のごとく、出息入

息に打ちまかせて万事にとりあわず坐断すべし。たとい八万四千の雑念起滅するも、当人とりあわず捨てはてぬれば、一念一念ことごとく、般若の神通光明となるべし。ただ坐中のみにあらず、歩々、光明の運歩なり」と、坐禅の極致をいい尽して余りなしである。大智禅師は、この坐禅一つが接人の手段で、かの棒や喝などの通常のものとはちがうぞ。いかなる上智下愚も利人鈍者も差別はない。来る者は皆、親しくこの坐禅の正令を行じて、おのおのが青山不動の父に相見するのみである。

＊

因事　　事に因る

幸作福田衣下身。　乾坤贏得一閑人。
有縁即住無縁去・　一任清風送白雲。

幸に福田衣下の身と作って　乾坤贏ち得たり　一閑人
縁有れば即ち住し縁無ければ去る　一任す　清風の白雲を送るに

○因事＝ある事にちなみて作る意。その事とは不明だが、鳳山の山居中に何か事が起ったので、しばらく居を他に移された時の事らしい。○福田衣＝五条、七条、九条等の袈裟。農夫が幾条の畦ある田畑で力作をする。法衣をその福田にたとえたもの。○一閑人＝世間の名利に心動かぬ道人。これをかの『証道歌』には、「絶学無為の閑道人、妄想を除かず真を求めず、無明の実性即仏性、幻化の空身即法身」と詠ず。

身と人は真の韻、雲は文の韻、通韻。平仄は孤平一、孤仄一。

この偈も解説は不用。まことに尊い出家の「法喜禅悦」をいい尽して妙である。私はその意味もよくわからないで幼少の頃から、つねに口誦してきた愛誦の詩である。私事で恐れながら、私は先ごろ某寺に転住したが、この偈の転句を、そのまま借り来って、「有縁即住無縁去、七十一齢雲水徒」と自吟した。ある禅師がこれを見て揶揄していわく、「縁あれば即ち住す、これは当り前だ、次の縁なければ去るがいけない。」「どういけませんか。」「ウン、縁なければ力むだな。」ここで、私は「去来にこだわらないのが雲水の徒です」などと屁理窟はいわず、合掌礼拝、この貴

い老婆心に感佩して退いた。

＊

心月

三星囲遶一輪秋。　万里天開爽気浮。
禿髪寒山題不上•　石屛駐筆攅眉頭。

心月

三星囲遶す　一輪の秋　万里　天開いて　爽気浮ぶ
禿髪の寒山　題に上せず　石屛に筆を駐めて　眉頭を攅む

○三星＝字謎から来ている。宋の仁宗が使をつかわして大覚璉和尚に問うた。「手を去り、払（子）を起して、人が立ったがかなわない。これは何か」仏という字である。和尚もまた同じように、しかも五言絶句で答えた。有節不干竹（節あれども竹にかかわらず——即）三星繞月宮（三星、月宮をめぐる〔心〕——心）一人居日下（一人日下に居す——是）与衆人弗同（衆人と同じからず——仏）つまり仏とは即心是仏と答えたわけである。われわれには、ちっともおかしくないが、中国では漢魏の昔からこんなユーモアがあった。○禿髪寒山＝これも有名な寒山和尚の詩集に「吾心似秋月、碧潭清皓潔、無物堪比倫、教我如何説」（吾が心秋月に似たり、碧潭清うして皓潔、物の比倫に堪うるなし、我をして如何が説かしめん）とあるを持ち出して、この心月は紙には書けぬという意味。○石屛＝硯石。○攅眉頭＝しかめっ面。

正格な尤の韻の七言絶句。これは解題でいったように、数多い道号の頌の一つ。題の心月という文字は、表面にはすこしも出ていないが、よく誦んでゆくと、各句に、万里天開いた中に一輪の心月が皎々と輝いているではないか。老練の手法に全く頭を垂れるのみである。禅宗では、いわゆる戒名によく心月という文字を用いるが、原意はこの辺にある。

＊

悼雪艇和尚

白浪堆中釣錦鱗。　煙波江上捲絲綸。
扁舟載月帰何処•　十里松行不見人。

雪艇和尚を悼む

白浪堆中に錦鱗を釣り　煙波江上に絲綸を捲く
扁舟　月を載せて何の処にか帰る　十里の松行　人を見ず

○雪艇＝伝記がないから、わからない。○錦鱗＝立派な魚だが、ここでは大丈夫の漢をいう。○絲綸＝つり糸。○扁舟＝小舟。
○松行＝松並木。行の字は行列の行で平声。

真の韻、平仄はみなととのっている。醇乎(じゅんこ)たる七絶である。

この偈は、雪艇和尚の艇(ふね)の字から著想して弔意を表わすまことに美しい詩である。起句と承句とは、きれいな対句からできている。これを前対の詩という。したがって起句と承句とは意味も対と見る方がよいと思う。ところが普通には起句は和尚、生前の活躍をいい、承句はその死去をいうと見ているが、私はそうは取れないと思う。「屈強な漁夫が大海原に小舟を漕ぎ出して、大魚を釣り上げたり、釣糸を巻いたりしたがと対句にみる。さてその舟が月とともに、いずこへか帰ってしまって、海べの松並木にゆく人もなし。」淡墨の南画か、舞台の美しい背景を見るようである。この詩偈のどこに人の死を弔う意があるのか、全く名手の妙技に恍惚とする。一点のよどみなき流麗の口調の中に、何ともいえない哀愁が嫋々(じょうじょう)として汲みとれる。

これも、私事をお許しをねがいたいが、私の師匠が、かつて天の橋立近くの智源寺に晋山した時に、大内青巒先生が、こんな祝詩を贈られた。「沙白松青水接レ天　天橋一道到二那辺一　智源今暁扁舟裏　残月半輪載得旋(かえる)」晋山の事を表に少しもいわず、残月半輪、載せ得て一隻の小舟が進む。これまた一幅の動く南画である。これを神韻縹渺(ひょうびょう)という。ただこの先生の詩は大智禅師のこの偈からの翻案にちがいないと思う。

*

元旦

新年仏法問如何。　開口不須説似他。
露出東君真面目。　春風吹綻臘梅花。

元旦

新年の仏法如何と問わば　口を開いて他に説似(せつじ)することを須(もち)いず
露出す　東君(とうくん)の真面目　春風吹き綻(ほころ)ばす　臘梅花(ろうばいか)

○元旦＝旦は一（地平線）の上に日がのぼった暁。元旦といえば年に一度にきまっている。それに一月とか正月とか書き加え

た年賀状を見るがおかしい。○似＝示と音通。○東君＝爾雅という字書に、日を東君と名づくとある。
何と他は歌の韻、花は麻の韻、通韻。平仄瑾無し。

この偈は問答体であるのが珍しい。曹洞宗では現在でも、僧堂（坐禅道場）のある寺院では、接心の終りはもとより、毎月、一日と十五日には、雲衲（修行僧）と師家との問答が公開される。これを小参とも商量ともいう。そのほか授戒会には戒師に向って、晋山式には新住職に向って、老僧も若僧も問答をする。そうしてお互いに力量を見る。これは元旦の小参からの偶作である。

智門寛という和尚は、「新年の仏法は無し」と答えたが、大智禅師は有り無しとはいわず、日が東の空からポッカリと上ったと答えた。オット雪の元旦ならどうだ。雨の元旦もあれば、くもりの元旦もある。いや、どうあっても新年の仏法は天地一杯だ。そればかりではない。春風に梅の花が綻びた。臘梅花とは去年の十二月の梅か、さあどうだ。去年の梅が今年咲く。これ旧か、これ新か。「雪を破って梅花密に枝に上る。」

*

藕花

不乾不湿淤泥裏●　不湿不乾離水時○
菡萏花開紅一朶●　香風万里襲人衣○

藕花

不乾不湿　淤泥の裏　不湿不乾　離水の時
菡萏花開く　紅一朶　香風万里　人の衣を襲う

○藕花＝蓮の異名。はすには、いろいろの字がある。その小根は藕、その本根は蔤、茎は茄、葉は蕸、花は荷、蕾は菡萏、開いた花は芙蕖、実は蓮、実の中心（胚芽）は薏。中国は全く文字の国である。○淤泥＝泥沼。○不乾不湿＝蓮は泥の中で乾いているのでもなく、湿れているのでもない。○不湿不乾＝また、蓮は水から出て伸びた時も、ぬれず、かわかず。○菡萏＝前記のはすの蕾。○紅一朶＝一茎の紅い蓮華。

時は支の韻、衣は微の韻、通韻。ふみおとし。不の字は四度、乾と湿はおのおの二度の重用。まことに自由無碍の

偈である。それでも平仄は法のごとし。

雲居禅師が師の洞山大師と川を渡った。山云く、「水は浅いか、深いか。」居云く、「湿わず。」山云く、「麤人。」（そそっかしいやつだ。）人が浅いか深いかと問うとるのに、湿れないということがあるか。居云く、「師、如何。」（あなたはどうです。）山云く、「乾かず」と。沢木老師の口調を借りるとこうである。「餅はうまいか、まずいか。」「かび臭い。」「そそっかしいやつだ。」「和尚はどうだ。」「あまり塩がきいていないなあ。」半分ずついっても、実はそれで天地一杯だ。蓮も乾か湿か、不乾か不湿か。あれわいさあ、これわいさあとでも答えるか。

さあ、そんなことを、せんさくしていると泥田に足をつっこんで肝腎の紅蓮の一華が見えないぞ。心華の開発はどうなった。

香風万里、人の衣を襲うとは、そもそも何人の消息ぞや。

*

雪

一夜北風起林巒。　虚空砕作爛銀盤。
以紛飛究紛飛処●　大地従来渾不痕。

雪

一夜　北風林巒より起り　虚空砕けて爛銀盤と作る
紛飛を以て紛飛の処を究むれば　大地従来　渾て痕せず

○林巒＝巒は字書に円い峰という。○銀盤＝もとは、月の形容詞であるが、ここでは雪の山。○紛飛＝『伝燈録』の「師静上座」の章に出ている。「坐禅中に、心が紛飛（みだれる）したら、これを抑えるには、かえってその紛飛の心をもって、紛飛のところを究め、もしこれを究めて、そのところなければ紛飛の心、何ぞ存せんやという。」師静上座がある僧に答えたことばである。

巒、盤は寒韻、痕は元韻、元と寒とは通韻。平仄では、転句の「究」が浮いているが、偈では問題にしない。

ゆうべ、雪風が山を動かし、林をゆるがして起った。けさ、起き出でてみれば、雪は卍字巴と降りしきる。やみま

もあらず降りつづく。雪の源、たずぬれどはてしなし。大地は元来、すべて何の痕かたもなし。

さあ、これはまた、大智禅師は雪をかり来って、何をいわんとするものぞ。好雪片々、別処に落ちず。降って降って際限なく降りしきる雪。玄沙禅師（げんしゃぜんじ）はこれを「尽十方世界一顆（か）の明珠」といい、道元禅師は、「悉有（しつう）の仏性、仏性の悉有」と道得せられる。

お互いにここは、よくよく実参実究を要するところである。

鉄笛倒吹

石橋洞龍

『鉄笛倒吹』を身得心読するには、その著述者である玄楼奥龍の史実を十二分に研究し、それに立脚してこそ、始めてその真意を了解する事ができると思う。いわゆる眼光紙背に徹する底の禅書の参究は、ただ表面上の文字言句にのみ拘泥していては、古典的の解釈になってしまい、禅書の真の鑑賞にはならぬのみでなく、著述者の真意とは対面千里の感が深い。しかし今は史実探究の時間的余裕もなく、また手がかりもないので、大略を門人遊月の編集になる『蓮蔵海五分録』によって奥龍和尚の行業について、少しく記してみたいと思う。

玄楼奥龍（一七二〇―一八一三）は中御門帝の享保五年正月七日に、志摩国英虞郡鵜方村に生れ、父は村上氏、母は北条氏である。九歳の時に伊勢の方座の海徳寺祖屋和尚（臨済）によって出家したが、十三歳の時曹洞に改めて、志摩の安乗の浦、長寿寺齢峯和尚の弟子となった。類書に玄楼の性格を、「機鋒峻峭、弁才無碍」と記し、その生涯九十四年間、狼玄楼といわれ、四海の僧侶はその峻烈さに威服し、虎仏通（一八二五寂）と併べ称して、当時洞門の二傑といわれている。

玄楼がこの格外の力量を得る境地に至るまでには言語に絶した辛酸をなめての修行があった。十九歳、江戸本郷の吉祥寺の講席に列してから、四十歳、石見の西福寺に初住するまで、二十余年間、東海、東北、近畿等は勿論のこと九州にまで、諸老宿を訪問して参学これ努めたのである。この間には奇事逸話も随分多かった。例えば東北遍参のおり、洞門の僧でありながら念仏行者となり、禅門を邪道といっている、常圓寺の円泉とその弟子龍鳳寺徹巌から、詫証文を取って本尊を返したり、またその帰途、鎌倉建長寺の西堂方拙和尚に謁し、次いで駿河の松隠寺に白隠和尚に参問した。当時白隠和尚は六十四歳の老宿で、東海に禅の綱を唱えていた済家唯一の禅者であった。年わずかに二十九歳の青年雲水でありながら、この円熟した白隠老漢と

堂々と互角の商量を戦っている。（寛延三年、一七五〇）

しかしその反面、法については温さが溢れていた。四十歳までは決して首座職（第一座）にはならないと誓願を立て、三十三歳の時、師匠である龍満寺問厚和尚からの首座職懇望があったのも断わってきたが、三十六歳の時、駿河静居寺第十五世、心王空印和尚の再三の懇請によって、ついに法のためにと、その誓いを捨てた温情があった。かくして明和四年（一七六七）四十八歳の時に、師席龍満寺に住してから天明三年（一七八三）六十三歳までの間に、心肝を傾けて来た『鉄笛倒吹』百則を、その居室である金剛窟において完成したのである。

この書は、第一則「文殊入門」から第百則「潙山方丈」まで、古則公案を百編（則）撰び出して、各則に頌古および拈評を附して二巻になっておる。（曹洞宗全書）のちになってその弟子、風外本高和尚が『碧巌集』や『従容録』に倣って、著語を加えたものである。

現在流布しているのは、明治七年十一月、大本山総持寺の独住第一世、旃崖奕堂和尚が刊行されたもので、巻初に玄楼の自序があり、巻末に玄楼と風外両和尚の略伝が附してあり、上欄に奕堂の冠注がある。漢文体の和本木版刷の二巻本である。その文章は『碧巌集』や『従容録』やまた『無門関』とは別の趣きがあり、日本人によって撰述された、唯一の禅録といっても過言ではないと思う。

鉄笛とは鉄製の笛のことである。宋史によると、昔中国に孫守栄という男がいて、仙人からこの笛を授かったが、のちその仙人の姿は再び見ることができなかったとある。また朱熹の「鉄笛亭詩序」に、侍郎の胡明仲が、かつて武夷山（福建省西北の霊山で、三十六峰、三十七の奇巌があって、渓流がその間を流れて、いわゆる清渓九曲の名称のある勝地で、第五曲目を鉄笛亭という）に遊び、隠者の劉謙道という者と遇った。劉は鉄笛を吹く名人で、その音韻によって、よく雲を穿ち石を裂くの響きがあったと伝えている。

今、玄楼がこの穿雲裂石の声を出す鉄笛を引用して、この古人の公案を集めて鉄笛と名づけた。学人がこの公案（鉄笛）によって転迷開悟の力量があるのは、まことに立派な事ではあるが、まだこれは有声であって限りがある。今、玄楼の学人に願うところは、この公案を自由自在に拈じ得て、無韻の窮り無い活用をすることである。即ち古曲（公案）は無韻である。表面の声のみを聞いただけでは不充分である。古曲無韻の声を聞き得て、自己の手中に拈弄するだけの活作略があるのを倒吹と称するのである。この無韻の一曲を聴き得れば、その力はまさに、雲を穿ち石を裂くばかりでなく、虚空もまた裂破することが

できる。（玄楼の自序を意訳す）

以下の抜萃は天徳院蔵版の和本によるが、著語は煩雑をさけて、はぶくことにした。

参考文献としては、『鉄笛倒吹』（和本二冊、天徳院蔵版）『蓮蔵海五分録』（和本十冊、門人遊月編、玄楼の事跡全般に詳しい。）『鉄笛倒吹講話』（二冊、久内大賢編。一喝社、風外禅師の弁解と同意義のもの。）『鉄笛倒吹講和』（二冊、日置黙仙撰、池上文僊編、実業之日本社。）『日本禅籍史論』内（岡田宜法著、井田書店、第三章第五節及、第五章第四節、玄楼の教学及思想に就いて参考になる。）『禅門法語全集』下巻（永久岳水編、中央仏教社、玄楼著述の章。）『禅籍目録』（駒沢大学編集、玄楼の諸著書が掲載されている。）などがある。

*

第一則　文殊入門

文殊一日、在門外而立、世尊、見之曰、文殊、文殊、何不入門来、文殊曰、我不見一法在門外、何以教我入門

玄楼曰、文殊、灼然、尚在門外

頌曰

此門恁麼広濶　豈可将際限窺
鴻扇属左右　薩埵八字披
要入直下入　擬向失便宜
咄咄　噫噫
帯累本分好脚版　幾人錯帰草裏之

第一則　文殊入門

文殊、一日、門外に在りて立つ。世尊これを見て曰く、「文殊、文殊。何んぞ門に入りきたらざる。」文殊曰く、「我れ一法の門外に在るを見ず、何んぞ以って我れをして門に入らしむ。」

玄楼曰く、「文殊、灼然として尚お門外に在り。」

頌に曰く

この門恁麼に広濶たり　豈に際限を将って窺ごう可けんや
鴻扇左右に属し　薩埵八字に披く
入らんと要せば直下に入れ　向わんと擬すれば便宜を失す
咄々　噫々
本分の好脚版を帯累して　幾人か錯まって草裏に帰して之く

○文殊＝文殊師利の略称、または曼殊ともいう。仏の脇士で獅子に乗っている菩薩。○世尊＝釈迦のこと。○灼然＝明らか、またはてっきりの意。○恁麼＝宋朝の俗語で、その様なとかこの様にの意。○鴻扇＝大いなる扉（扇）のこと。○薩埵＝菩提

薩埵の略で文殊を指す。○咄々＝咄破の意で、相い呵する意味。○噫々＝嘲った意味の発声の意。○帯累＝それに止まっておる意味。○脚版＝足の下の坦平の処をいう。

この本則（公案）は釈迦と文殊との対話であるが、ただの表面上の文字にのみかかわっておると、本当の意味が正しく受けとれない。元来、文殊菩薩は仏教史学的には実在した人ではなくて、釈迦の精神内容から信仰上に、像どった菩薩の姿である。普賢菩薩と共に、釈迦仏の脇士として信仰されたのである。いい代えると釈迦の、満徳円満にして自由自在の無碍なる力量を、仮りにこの二菩薩に托して表示されたものである。

故に文殊は健慧の菩薩として、人間本来具有の健康と智慧とを司り、また普賢は孝慈の菩薩として、孝行（報恩）と慈悲とを司り、この両菩薩の合体の大活動が釈迦一仏に帰納されるのが、われわれの深く正しい信仰でなくてはならぬ。しかし今は、入法界体性経などによって、実在の人としての問答であるように見えるが、玄楼和尚が学人に垂れておる釣針は、その底に流れておることを忘れてはならない。

さてこの文殊がある日、釈迦の常在説法されておる祇園精舎の門の外に立っておる様子を、思惟三昧の禅定より立たれた世尊が見られて、「文殊よ、文殊よ。なぜそんな処に立っておるのだ、どんどんその門から入って来い、そうして私の側にすみやかに坐りなさい」と静かに呼ばれた。すると文殊は、「仏道の本意からすれば人々個々が生れながらに具有しておる、本身盧舎那仏の智慧徳相というものは、四通八達のもので、十方に融通無碍に活躍しておるものだ。したがって一法として門の内とか外とかの区別はあり得ない。過去から現在に至るまで真理（仏法）は法界に遍満しておる。門などに区別されるものではない。宇宙に遍満しているから自由自在だ。それをことさらに私に向って門に入れなどと教示をするのか」と真向から反撥された。

玄楼和尚はこの問答を評して、「文殊がまだこのような理屈をいっておるようでは、門に内外を自分自身で造っておるので、文殊そのままがてっきり門外に立っておるのだ」と、一言の下に文殊を押えておられるが、その裏にはわ

れら学人に対して、文殊とは何人の事か、門とは一体何を指すのか、学人各自が十分に反省し、参究すべきことを指示されておる。そうしてその意味をはっきり頌に示して、「仏教の大法門は縦横無尽に十方に通達して、際限のない広く大きいもので、一切の万法(万物)を包括しておる。どうして寸尺等の数量の問題や、内外等の存在の問題で窺い知ることができようか。」数量を超越し、広狭等の相対の私見を忘却してこそ始めて知ることができる。「しかもこの門には、大きな扉が左右についていて、この扉は力ずくや理屈では、とうてい開くことのできぬ頑丈なものだ。」一度は、一法の門外にあるを見ずと理論ずくめでいた文殊も、やがて仏の所に詣でて、仏の足を頂礼してその側面に住した。

この「ハイ」といって無言のまま礼拝のできる境涯こそ、「文殊薩埵の本来もっておる自然の姿だ。これが即ち堅く閉ざされていた門の扉を、真八文字に開いた文殊の智慧であり、徳相である。」人々が本来具有している門であるから、従って出入は自由自在だ。「ハイと云ってただちに入れ。」しかし出入とか広狭とか、迷悟とか凡聖とかの、二つの相対的な見解の「擬議を毫かでも持って向ったならば、仏法はもう対面千里の隔たりを生じてしまう。」生れながらにして、仏と同様な立派な宝を持ちながら、宝を他に求めようとして、とやかく余分な閑言語をならべるような、愚かな事をするな。「まことにらちの明かぬ馬鹿者だ。ああ」と学人達に対して咄破の叩りと、強い誡めとを示しておいて、さらに一文の結びとして、「自由自在に開けている仏道を、歩くことのできる立派な脚を持ち、しかも本具の心田に立ちながら、何を苦しんで、草芒々と繁茂しておる迷いの裡に入って行くのだ。大死一番、回向返照して、自己の脚下を十二分に照顧してみるがよい。」大道は長安に一直線であると、後学のために提唱されておる。

元来わが宗では、高祖道元禅師の親しく示された、修証不二とか本証妙修という御教示を学仏道の軌範としておる。即ち悟りを得るための修行ではなくして、人々個々に悟りを得る素質を持っておるから、修行すること自体が、そのまま悟りの境涯であることを自覚して、純一無雑の日々の行事が、仏作仏行であると信じて生を送るのである。

故に太祖常済大師（総持寺開山）も「平生心是道」と教示されている。
この流れに浴しその深意を体得された玄楼が、学人に向って、門とはなんぞや、文殊とは何人ぞや、と尊い釣針を垂れて、向上、向下の門の内外にうろつくな、文殊は他人にあらずして、即今、自己がそのまま文殊であり、はたまた、世尊の御子であることを、しっかり確信せよとの公案であり、この信念の下にこの則を鑑賞した。

*

第二十則　徳山諸聖

徳山、因廓侍者問曰、従上諸聖向甚処去、山曰、作麽作麽、廓曰、勅点飛龍馬跛鼈出頭来、山便休去、明日山浴出、廓過茶与山、山撫廓侍者背、一下曰、昨日公案作麽生、廓曰、者老漢方始瞥地、山復休去

玄楼曰、徳山獰龍潜淵、廓侍者俊鶻摩天、雖然与麽、若是論衲僧手段、高可射、深可釣、拈柱杖曰、看看、二老鼻孔、即今在山僧手裡出気

頌曰

従来祖上鉄心肝　豈作人情一様看
進退巻舒非造次　抑揚褒貶絶遮欄

第二十則　徳山諸聖

徳山、因みに廓侍者問うて曰く、「従上の諸聖甚れの処に向ってか去る。」山曰く、「作麽作麽。」廓曰く、「飛龍馬を勅点すれば、跛鼈出頭し来たる。」山便ち休し去る。明日、山、浴より出ず、廓、茶を過して山に与う。山、廓侍者の背を撫すること一下して曰く、「昨日の公案、作麽生。」廓曰く、「者老漢方に始めて瞥地。」山復休し去る。

玄楼曰く、「徳山は獰龍淵に潜り、廓侍者は俊鶻天を摩す。然も与麽なりと雖も若し是れ衲僧の手段を論ぜば、高くとも射つべく、深くとも釣るべし。」柱杖を拈じて曰く、「看よ看よ、二老の鼻孔、即今山僧が手裡に在りて気を出だすことを。」

頌に曰く

従来祖上の鉄心肝　豈に人情一様の看を作さんや
進退巻舒造次に非らず　抑揚褒貶遮欄を絶す
孤峰峭峻にして巓きに至ることは易く　大海渺茫として限りを知る

孤峰峭峻至巓易　大海渺茫知限難
入得其門親著眼　徳山父子不同盤

ことは難し
其の門に入得して親しく眼を著くれば　徳山父子　盤を同じゅうせず

○徳山＝徳山宣鑑（七八二―八六五）龍潭崇信の弟子。○廓侍者＝守廓上座のこと。侍者とは住持の左右に随行する人。○従上諸聖＝三世の諸仏や歴代の祖師。○作麼＝疑問詞で、どうだとか、いかなるわけの意。○飛龍馬＝一鞭千里の名馬。○跛鼈＝びっこの海がめ。鈍馬の喩。○勘点＝点検の意。○公案＝仏祖機縁の語要。○始瞥地＝チラりと見ること。地は助字。○獰龍＝獰は容貌凶悪の事で今は力強き意。○鶻＝鷹の類で、まだか、または隼のごとくすばしこい鳥。○衲僧＝破衣をつけた修行僧のことで、今は師家が卑下して自分を指していう。○柱杖＝僧が携える柱のこと。○鼻孔＝鼻の孔。本分のことを意味する標語で、面目、骨髄等と同じ。○鉄心肝＝鉄心石腸と熟字して、志堅くして外物に動ぜぬ様子。○巻舒＝まくとのぶるのことで進退屈伸の動作の意。○造次＝造次顚沛と熟して、敏活のこと。○遮欄＝分け隔てのこと。差別分界。○盤＝さら、はち等の食物をもる容器。

この本則は、師家が学人を接得するに当って、自己の力量をしばらく覆うて、屈伸自由で、表面は愚の如く魯の如くであるが、しかもよく主中の主となる妙味を現わして、温情をもって学人を教化された様子を挙揚し、反面玄楼の見識を発揚して、徳山父子を拈得されておるのである。

さてこの徳山宣鑑は、周金剛と称せられたくらいに、金剛経の講釈には当代一流の達人であったが、ある時、茶店の老婆から餅を求めようとした時に、「三世心不可得」という金剛経の文句で勘破せられ、真の修行は文字や言句の解釈のみではない事を悟り、担っていた金剛経の註釈書を、即座に焼き捨てて禅門に帰入し、龍潭崇信の門を叩いて、「紙燭吹滅」の機縁に遇って悟り、さらに師事すること三十年に及んだ学徳兼備の禅者である。当代の禅匠、潙山霊祐、洞山良价、臨済義玄等にも劣らぬ宗風を挙揚していた。特に臨済の喝、徳山の棒と、人口に膾炙されているくらいの機鋒のするどい禅者であった。しかしこの本則は、徳山の老年の公案だと考えたい。即ち徳山（六十一歳）は、会

昌三年（八四三年）の大法難に会って、独浮山の石室にて難を避けていたが、六十七歳（八四九）の時、宣宗帝の大中三年の復教の命が下って、徳山の精舎も再建され、「古徳禅院」と名づけられて、その寺に住職したが、その住職中の事と考えたい。

ある日守廓上座が、徳山に向って問うた。「今までの仏様や祖師方は、いずれも立派な悟道の大先輩であるが、今はいずれの処に安住して、常在説法の教化をなされているでしょうか」とおだやかではあるが、法の上では厳しい、よい問をした。また諸聖に事よせて、徳山の脚下に探りを入れたのである。すると徳山は、「なんだ、なんだ。さあその方々は何処においでになるかなあ」とまことにトボケたような返事だ。しかしその言外には、「侍者よ、お前にはわからぬのか、そんなことで本当の修行者だといえるか」という強い反撃の、いわゆる無孔の鉄槌が下されている。その反撃を感じ取った侍者は、ガッチリと受け止めて二の矢を放った。「徳山という立派な馬を引き出して検査してみようと思ったら、なんだつまらぬビッコの駄馬が、ノロノロと出て来た」と侍者は機鋒するどく、大上段に構えて、徳山の応対や如何にと見守った。言い得るも三十棒、言い得ざるも三十棒、と平生底の徳山なら、一撥ピシリと来るはずだが、いかにも侍者にやり込められた様子で黙ってその場を去ってしまった。もうこれで勝負はついている。

徳山が自己の醜を忘れて休し去った老婆親切の温い動作は、臨済宗の修行をして来た頑固一点張りの侍者の剛を、柔よく制している。禅門では、知音知音を知るという句があるが、廓侍者にはまだまだ徳山の腸を見破るだけの力量がない。口先だけは先聖の中に徳山まで含めて、いかにも勝名乗りを挙げたように思えるが、もう自分はとっくに土俵を割っておるのだ。

翌日になって徳山が、お湯から出て来た。禅寺の入浴は、大体、四と九の日だ。そしてその入浴もただ単に身体を沐浴するだけでなく、身も心も浄潔にするために「沐浴の偈」を唱えて礼拝して入浴するのだ。おそらくその浴場では廓侍者も徳山に随って行き、背中を洗ったり肩くらいは叩いて、この老古仏をいたわったことであろう。部屋に帰

るや否や、廓侍者は、間に髪を容れず、茶を入れて徳山に出す。まことにうるわしい姿だ。湯に入って幾分か喉の渇くのは老人の常だ。そこへ飲み加減のお茶を出すということは、なかなか立派な作略であると共に、ほほえましい情景である。しかし道の上では寸分の油断はない。この子にしてこの親ありで、徳山は廓侍者の背中を撫でさすること一返して、「廓侍者よ、昨日の公案はどうだった」と静かに一針を下して侍者の見処を点検した。この温い手と優しい言葉に廓侍者は、とうとう釣りあげられてついに本音を吐き出した。「この老和尚、ようやく従上の諸聖の去処と、また私の力量が少々解ったようだ。まあチラリと見える程度だ」と徳山をけなしているようであるが、実は自分から、五臓六腑をさらけ出してしまった。徳山はその脚下を見抜いてしまったので、また昨日のように、静かにその場を去った。

しかし今日、休し去ったのは、昨日、休し去ったのと違って、動作は同じでも、その真意ははなはだ深くかつ広いものがある。とうてい言葉や説明では解し得ない妙味があるのだ。従上の諸聖も窺い知ることのできぬ、独自の妙趣と見処があるので、廓侍者においてはなおさら知ることはできぬ。宗師家の活作略である。いま、廓侍者はしばらく措いて、この本則を参究する我々は、徳山の、昨日休し去ったのと今日休し去ったのと、同じかまた別か、十分活眼を開いて看取せねばならぬ。

玄楼和尚はこの公案を評唱して、「徳山和尚は、いかにも静かなやさしい態度で、消極的に下手にばかり出ておるが、なかなかのくせ者だ。例えば獰猛な大竜が九淵の底深く潜んでいながら、常に眼を炯々と輝かして、獲物を睨んでいるように」恐ろしいほどの力量をひそましている。また「廓侍者もなかなかの強気で積極的に上手に出ている。例えば俊敏な隼が、奔放自在に空中をかけ廻って、一切の物を眼下に睥睨している。」まさに仏祖も徳山も共に呑却するような気概をもっておる。「しかしながら衲（玄楼）が禅の本分の宗旨の上に立って、この二人の動静応対を見破るならば、どんなに天高く舞上っておる廓侍者を射落すことも、捕縛の網を投げることもできる。」また他方、「淵

深くもぐっておる徳山に対しても、さぐりの竿を投げ入れて、釣りあげることも難しいものではない。」禅僧の活作略は、生々として血が通っているから、上に向っても下に対しても、殺活自在の手段がなくてはならぬ。

そこで玄楼和尚が、杖をさしあげて、両手の掌で二三回ぐるぐると廻してから、トント石づきをついて、おもむろに喝破して曰く、「わが座下の修行者達よ、活眼を開いて、看よ、よく看よ。今この徳山と侍者の鼻孔は、玄楼の掌中に握られていて、二人共に気息奄々としてようやく生きているのだ。」ただこの二人のみでなく、上は三世の諸仏も、下は歴代の祖師も、また会下のお前達も、生殺与奪の活手段はわが手の裡にあると、玄楼和尚が、心地を開明して本分の自己に安住した禅匠の立場から、自由自在に活動し得る大技倆を露わして評唱した。さらにこれを詩文の形を取って頌讃して曰く、どの仏書を拝覧しても、「わが古聖先徳は、みな鉄心石腸ともいうべき、堅固不抜の大信念に住し、」法のために水火をも辞せぬ、勇猛熾烈の道心を持続して、不惜身命の大修行をされた勝跡が歴然と表現されていて、「普通の人情や常識では、見聞も計量もできぬ」ほど辛苦をなされたのだ。自己を忘却して専一に道と一枚になり切って、生も死も思わず、「進むも退くも、巻くも舒るも、寸陰分陰を惜しんで、瞬きする遑もなく、」道に親切であった。「この身今生に度せずんばまたいずれの生に向ってか度せん」と向上底にはひたむきに修行し、その会得の力量を、向下底の衆生接化のためには、醜を忘れての教導であった。古聖のみでなく徳山和尚もまたその通りであった。「相手を揚げたり抑たり、褒めたり貶したりして、いろいろの手段は使用するが、他に対して差別や区別等の限界の跡をなくして、」縦横自在に教化の手段を振るわれたが、それでいてそのものに執着もせず、教導の跡形も碍ぎるものもないほどの教化力が充実していた。

すでに評唱でも説破したように、廓侍者の見処は、「一つの峰が天高く聳え立っていて、とてもよじ登ることもできぬほどの絶壁であるが、そんな険阻な処でもその山頂に登ることができぬことはない。」しかし徳山が、いかにも侍者にやりこめられたように、昨日も今日も休し去った境地はまさに、「大海原が渺茫として限りなく広く涯しなく

続いているように、普通の見解では知る術もない」と同様だ。高尚幽玄な理屈も道理をも超越していて、ちょうど春の海が、ひねもすのたりのたりとしている有様に似て、ただの人情や凡見では見破ることはできぬ境涯である。しかし真実に自己を捨てて、「師匠の門に身を投げ入れて、実参実究し、自己と師匠と同生同死の修行に徹底すれば、自から仏の知見が開けて、その人の境地を知る時が来る。」このように凡眼が開けて仏知見の上に立って、二人の境地を比較してみると、「徳山と侍者との二人は、倶に仏道修行に志を立てて、同じ盤台に向って、同じ御飯をいただいているが、その味のかみしめ方にかなりの差がある。第一その盤の大きさがちがっていて比較にならない。」徳山は徳山独得の家風があり、廓侍者は侍者なりの見地もあるが、両者を並べて比較する時は問題外である。

やがて廓侍者の修行力が積んで、本証妙修の禅の味が、身得された時において初めて、師の力量を自己の掌中に握る事ができるし、その時において、徳山即ち守廓、守廓侍者即ち徳山となり得るのである。故に後学の修行者達も精進努力して、諸聖とはなんぞや、徳山は何人ぞやと、他に向って求めず、自己内心に諸聖先徳を見出すまでに、参究すべき事が暗々裡に示されておる。(なお、『従容録』第十四則「廓侍過茶」を参照せよ。)

*

第六十六則　道吾深深

道吾智禅師、因僧問曰、如何是和尚深深処、吾、下禅牀、作女人拝曰、謝汝遠来無可祇対、

玄楼曰、道吾　不妨深深

頌曰

大海深多少　四辺亦淼漫

第六十六則　道吾深々

道吾の智禅師、因みに僧問うて曰く、「如何なるか是れ和尚深々の処。」吾、禅牀を下り、女人拝を作して曰く、「汝が遠来を謝するに、祇対すべきなし。」

玄楼曰く、「道吾、妨げず深々なる事を。」

頌に曰く

大海深きこと多少ぞ　四辺亦た淼漫

道吾纔かに脚を下せば　底に徹して一時に乾く

道吾纔下脚　徹底一時乾

○道吾（七六九―八三五）＝薬山惟儼の弟子。円智または宗智という。○深深処＝仏道の最も奥深い真理。○禅牀＝坐禅をする場所。○女人拝＝事物起原に、男の拝は左手を尚にし、女人の拝は右手を尚にすとあるが、今は立ちながら拝してただ膝を屈するほどの意。○祗対＝応対すべき立派な言葉。○淼＝淼々漫々と熟字して、水が一杯に充ち塞がっている様子。○漫＝淼水の広大なる形容。

この公案は前記の徳山と廓侍者との問法とは、ちがった貌での問答応対であるところに眼をつけたい。

道吾円智禅師が、潭州の道吾山に住して、盛んに青原下薬山の宗風を挙揚せられていた時である。一人の修行僧（五峯のことか）がやって来た。この僧はすでに各地の禅僧と商量問法して来たらしく、かなりの自信をもって、腹に一物ありげに堂々としている。

「老師はこのように、多数の修行僧を集めて、朝夕熱心に指導されているが、結局するところ、薬山の会下で大悟されたギリギリの道理、即ち仏法の最も奥深い真理はなんですか」となかなかうがった鋭い質問だ。道吾がなんとか返答したならば、さらに第二の矢を放つような構えである。しかし多年の修行力と、円熟し切った境地にあって、いつも清濁合せ呑むほどの大度量のある道吾和尚が、その心底を見逃すはずがない。大上段に振りかぶった大刀の下をすらりと抜けて、相手に肩すかしをくれる名剣士のように、道吾和尚は、坐禅をしていた床から、無言のまま静かに下りて、間髪を容れずに、女人が拝をするように、丁寧にその僧に向って礼拝をされた。その態度の慇懃なこと、動作の静けさは水のような有様で、「尊前がわざわざ遠方から尋ねてくれたが、私には貴意を満足させるような深遠な一句もなくて、はなはだお気の毒なことで、失礼千万と思っておる」と初めて口を開かれた。穏かな眼光ではあるが、僧の腸にしみ込んでいる。静かな言葉だが、三十棒よりも鋭く度胆に徹している。雷鳴より強く心頭に響き渡っていた。この有様を玄楼和尚は評唱して、「さすがに道吾和尚だ。無言の下牀といい、女人拝といい、祗対すべき何もの

もないと言った一句は、まさに青天の霹靂のごとく深々の大真理を説き得て十分だ。」維摩(ゆいま)居士の黙雷(もくらい)のごときもこれと同じようだと称讃している。

「仏法の大海の深きこと、引いては道吾和尚の悟道の深浅の多少は如何にと」点検しているが、仏法の大海はようやく入れば、ようやく深しと経文にもあるように、尺度をもってその深浅や数量が計りつくされるものではない。それと同様に、道吾和尚胸裏の力量は、とても凡情では予度(よたく)できるものではない。「大海の水は淼々として広く大きく、漫々としてゆるやかに、東西南北の四方に満ち塞(ふさ)がっているので」未熟なものや心眼の開けていない人が、無理に計り知ろうとすれば、かえって自分がその海水にまき込まれてしまう。あがけばあがくほど、深間に入ってしまうので、道吾はその倫を憐れんで、自分の醜をも忘れた手段で、「禅牀から脚を下げたり、女人拝までして、身をもって、法の深い道理を説示された。」この様子は尋常一様の者では、その真意を理解することがむずかしいが、心眼を開いてよく見れば、道吾和尚の力量は、「ちょっと脚を下げ動かしただけで、あの淼々漫々として、全世界にみなぎっている大海の水も、たちまちに乾き切ってしまい、深々たる仏法の大真理の底まで徹して到ることができる」のである。

故にこの公案の裏には、学人達はあくまで実地に修行して、道吾和尚の機略も玄楼の禅機も、奪い取るだけの大精進を積んでこそ、初めて無孔(むく)の鉄笛を倒(さか)さに吹いて、無韻の響きを自由に発揮することができると示されておる。

余論だが、この公案は、『景徳伝燈録』第十四巻の道吾の章より引用されたものであろう。なお道吾がいかに慈悲心の深かったかは、『碧巌』第五十五則に出ている「道吾一家弔慰の則」で弟子の漸源(ぜんげん)仲興(八〇七－八八八)に檀家の葬儀の帰り途で、生死の問答で叩かれながらも、なお漸源をかばったことなどを見てもよく了解ができる。

寂室録

関雄峰

寂室元光円応正燈国師は正応三庚寅年五月十五日（一二九〇）誕生し、貞治六丁未年九月一日（一三六七）入定した。その在世中、随侍の聖碩侍者が、潜書して函櫃に蔵めたものを主として、入定後永和三丁巳年（一三七七）、寂室の法嗣斉雲性均によって『紀年録』と共に『寂室和尚語録』が初刊された。これを往古版と称している。のち寛永二十一甲申年（一六四四）、永源住持比丘一絲文守仏頂国師によって偈頌、仏祖賛、自賛、小仏事説、書簡、法語、遺誡、円応禅師行状等に九分して、注などが加えられ、『冠註寂室和尚語録』（四巻）として流布された。さらに寛延四辛未年六月（一七五一）、元禄十丁丑年二月（一六九七）、享保元丙申年二月（一七一六）にも刊行せられている。また、大正八己未年四月（一九一九）に『重刊冠註寂室和尚語録』が発刊されている。

*

偶作

無業一生莫妄想　瑞巌只喚主人公
空山白日蘿窓下　聴罷松風午睡濃

偶作

無業は一生莫妄想　瑞巌は只だ喚ぶ主人公
空山白日蘿窓の下　松風を聴き罷んで午睡濃やかなり

○偶作＝題を定めず興に乗じて作るをいう。○無業＝汾陽の無業禅師は馬祖道一の法嗣。○妄想＝無いものを有ると思うのを妄といい、それより起る心を想というのである。○空山白日＝スッパリと悟りさって何のさし障りもない境涯である。○蘿窓下＝五慾六塵の煩悩。

汾州の無業禅師は馬祖道一禅師に法を嗣がれ、開元精舎で修行僧を接得しておられたが、修行僧が「如何なるか是れ仏」と尋ねても、「如何なるか是れ道」と問うても、「如何なるか是れ人生」と聞いても、「莫妄想」と返答しておられた。これは「妄想すること莫れ」と読んで知解するのは駄目で、莫妄想と拈提し、般若の利剣として、五欲（財、色、食、名、睡）、七情（喜、怒、哀、楽、愛、憎、欲）を坐断して、如来地（三昧）に一超直入することを要請する、称性の語とも見道の径門ともいうべきで、無業禅師は一生を通じてこれを学人に垂示しておられました。

瑞巌禅師は、自問自答、一人二役のお芝居をして教化しておられました。毎日坐禅石の上に坐って自分で「おやじ、いるか」と喚びかけ、自分で「ハイハイ、おります」と返事をし、「オオ、目覚めておったか。シッカリしておれよ。何れの日何れの時でも、利さん、衰さん、苦さん、楽さん、毀さん、誉さん、褒さん、譏さん等々の他人から瞞着せられぬよう用心をせよ」と心の主人公に警告を発しておられましたが、この警告を与えられる姿の無い瑞巌禅師の姿と、声の無い瑞巌禅師の声を観聴することが大切であります。

空山白日蘿窓の下。空山白日とは無業禅師の莫妄想にも瑞巌禅師の主人公にもあたりましょう。煩悩即菩提、菩提即煩悩、カンカン陽の照る蔦かずらの生え繁っておる山家の内に、松風の音を子守の唄と聞きながら、心静かに悠々自適の日暮しをしておるぞとの意であります。人それぞれの生き方あり、仏性に変りはありませんが、表現の仕方、受け取り方はおのおの別であります。

偈頌は蹈みおとしといって、起句の七字目の平韻を仄字にしてあることが多いのでありますが、寂室和尚の偈頌は詩格を備えておるところに特徴があります。詩人と称賛されるゆえんでありましょう。

詩格を判り易く申し上げますと、

起り句。京都西陣織屋の娘——無業一生莫妄想

承け句。姉は十八妹は十七——瑞巌只喚主人公

転句。諸国諸大名は弓矢で殺す——空山白日蘿窓下
結句。家の娘は目で殺す——聴罷松風午睡濃
以上のようにして起、承、結の七字目に「想」「公」「濃」と同韻をおいて詩格を調えるのであります。

*

書金蔵山壁二首　　　　金蔵山の壁に書す、二首
借此閑房恰一年　嶺雲谿月伴枯禅　此の閑房を借りて恰も一年　嶺雲谿月枯禅を伴う
明朝欲下巌前路　又向何山石上眠　明朝下らんと欲す巌前の路　又何れの山の石上に向ってか眠らん
○金蔵山＝兵庫県出石郡但東町に在り。○枯禅＝心は死灰のごとく、形は槁木に類するという意。

この詩は書簡「倫上人に答うるの書」から推察すると、備前の国、明禅寺で霊窓和尚（豊後万寿寺開山）の後を董しておられたが、夏を終えて秋末から但馬国（現但東町）金蔵山金蔵寺（妙心寺派）に客遇療養しておられた時の作で、五十九歳頃と思えるのであります。現在の寺は山すそに移されてあるが、六百五、六十年前の寺は二キロほど東の田原村から登った、この山の頂上（四五〇メートル）に平地があり、仁王門、本堂、庫裡等の立札があるが、二十年生くらいの植林の杉が繁茂しておる鎮守堂跡に無縁の石仏が集めてある。ここから三百メートルくらい南方の見晴しのよい処に、三畳敷きくらいの苔むした坐禅石がある。石だけは六百年も昔から今日まで変りがない。しばし坐禅して四方を眺めると山また山の閑けさである。私は寂室和尚の芳躅を実地に巡歴したことがあります。
さてこの閑かな寺の一室を借りてちょうど一年、倫上人への手紙によると宿痾の養生をされたようです。秋から春、春から夏と閑かな山寺で、雲の動き、月の出入りを眺め、語り尽せない心穏やかな日暮しをさせて貰ったが、されど長居はできず、明日はお暇ごいしてこの山路を下って行くのであるが、また何処に縁あって安眠させてもらえるか。
昨日何処へ寝た今宵は此処よ　明日は田の中畦まくら

雲水生活の気安さであろうか、お互いの住むこの世界こそ閑房であってほしいのであります。人生七十年、八十年、病気の養生もせねばならぬ。達者でレジャーにもはげむ喜怒哀楽の真只中でも、筋金の通った信念を持っておらないと、いずれこの世に長居はできないお暇乞いのその時に、雲水の気楽さで往生できない。だから「有漏路より無漏路に帰る一休み、雨降らば降れ風吹かば吹け」の平常の心がけが大切だということを暗示しておられるようであります。

風攪飛泉送冷声　　前峰月上竹窓明

老来殊覚山中好　　死在巌根骨也清

風は飛泉を攪いて冷声を送り　　前峰に月上って竹窓明らかなり

老来殊に覚ゆ山中の好きを　　死して巌根に在れば骨もまた清し

○老来＝四十歳を初老という。六十歳を耆、七十歳を叡、または七十古来稀なりともいう。八十歳を耋という。九十歳を耄という。百歳を白寿というが実は九十九歳。お釈迦様の出生を人寿平均百歳の時という。字鑑からみても人間百歳までは生きるべきでしょう。

この飛泉を攪いての滝は、現在の寺から三百メートルくらい西の金蔵山の登り口にある。幅十メートルくらい、高さ十五メートルくらいの大きな岩盤が露出しており、三メートルくらい離れ、対面して岩盤があり、その岩盤に滝壺のような穴があいており、その当時は相当量の水が落ちておったと思われ、飛泉という字が使われたものと思われます。ただいまでは静かに岩を伝うて流れ、それから二十メートルくらいの高さの斜めにまた露出した岩盤を流れ、下は渓となり、寺の前は小川となって流れております。今は滝の横にお籠り堂が建っておりますが、当時その一帯に小院があったらしく、静かな秋を過ごされ、明月を賞して吟ぜられたもので、風に送られてくる冷やかな滝の音声は耳を洗い、月は前の山に姿を現わし、おかげさまで自分の部屋は行灯もいらぬ明るさである。人生も半ばを過ぎ、繁雑な世の中よりも閑かな山中の生活が好ましいことである。もしこの静寂な処で息絶えたならば骨の髄まで清浄なことであろう。心から浮世離れのした気持で一生を過ごされたのであります。この詩あるが故に骨寂室とまでいわれ、墓

って骨清と号した学者もあるということです。

＊

山居

不求名利不憂貧　隠処山深遠俗塵
歳晩天寒誰是友　梅花帯月一枝新

山居

名利を求めず貧を憂えず　隠処山深くして俗塵に遠ざかる
歳晩天寒うして誰か是れ友となる　梅花月を帯びて一枝新たなり

○名利＝名誉や利益。○不憂貧＝身は貧なれども心は富めり、道は貧道をもって尊しとす。

寂室和尚は名聞利益を求めず、一生清貧に甘んじ禅心を養うておられる。六十一歳の時、長勝寺出世拝請の時は備前の金山に逃れ、功上人に山中の四威儀を吟じて挙示され、養直和尚の出世応化には、嘉音両林辯に到る午眠を驚起して、竹関を開かしめた。龍峰下の諸先輩よ、一生私を野放して自由に雲水行脚をさして下さいという意の詩もあり、天龍寺への勅定など公儀の招請も幾度か辞退しておられる。この詩は寂室和尚の心情を吐露されたものです、倒産また倒産、昨日までチヤホヤしてくれた人も、知らぬ顔の半兵衛。「落ちぶれて袖に涙のかかる時、人の心の奥ぞ知らるる」誰れ一人顧みる人もない。名誉だ、利権だ、贈賄だ、収賄だとガッガッ騒がしい時代の清涼剤ともならばと思うのであります。梅花の寒に耐えているような、清楚なすがすがしい気持の友こそ望しいものであるとの詩意であります。

＊

竺雲

霊鷲峰頭膚寸興　五天便見影層層
幾回為雨霑沙界　帰伴半間分屋僧

竺雲

霊鷲峰頭の膚寸より興り　五天便ち見る影の層々たることを
幾回か雨となって沙界を霑す　帰って半間屋を分つ僧に伴う

○竺雲＝インドのことを天竺といっておるから、インドを蔽っておる雲ということ。○霊鷲＝耆闍崛山のこと。峰が鷲の形に

似ておるからいうとのことである。お釈迦様が常に説法なさった山である。○五天＝東、西、南、北、中央。天竺国ということ。○沙界＝娑婆世界、無仏世界、水気のない世界即ち現象世界のこと。○半間＝雲水生活は坐って半畳、寝て一畳、畳一枚が生活の場である。

霊鷲山の頂きから、朝にはわずか拳くらいの雲が、雲は雲を呼びしてついには四方に広がり、天竺中を蔽い、雨となって枯渇した地上を霑し、暮れにはまた一片の雲となって霊鷲山に帰り、つつましく修行僧と寝起きする。霊鷲山で朝晩お説法なさったその中でも、法華経などはもっとも有名である。今日、八万四千の法門、五千四十余巻の経本といわれ、十五億余の信者を持つ仏教も、霊鷲山の一握りの雲が天竺中を蔽うて雨を降らして枯渇した土地を霑おしたように、釈尊が初め四人の弟子と行を共にせられ、無仏世界に仏教を広め、ガッガッした渇き切った人間世界に潤いをもたらされ、世界中を教化せられたことから始まった。しかし仏教の日暮れが来たなら、幾人かの一箇半箇の真人が一切れの雲となり、山に帰り、真の修行をする。そういう僧が真如を永遠に伝えるであろう。叢林は一箇半箇を打出する処、禅ブーム等に浮かれるべきでないということでしょう。

成親墓韻

身亡王事只名存　悲看荒墳長蘚痕
千古中山春寂莫　岩花香可返幽魂

成親墓韻

身を王事に亡じて只名のみ存す　悲み看る荒墳(こうふん)の蘚痕(せんこん)を長ずることを
千古中山春寂莫　岩花の香は幽魂を返す可(べ)し

○墓＝慕うなり、孝子思慕する処。○王事＝公儀のこと。○名存＝身体はすでに滅びて跡かたもない。○幽魂＝魂は天に返り魄は地に返るという、返魂香の古事からの詩意であろう。

藤原成親は後白河上皇の側近で、権大納言に任ぜられた人であります。平清盛は幸運と政界遊泳の巧みさで、武家から公卿の列に入り、後白河上皇の親任も厚かった。義妹は上皇の憲仁親王（高倉天皇）を生み、女(むすめ)徳子は高倉天皇

の后となり安徳天皇を生み、関白忠通の嫡子基実と近衛基通におのおの女を嫁がせた。藤原成親は平重盛の女婿であり、その子成経は平敦盛の女婿である。清盛は太政大臣に任ぜられた。清盛の一門は、公卿十六人、殿上人三十余人、諸国の役人六十余人、平家の一門にあらざれば人にあらずとまで広言されたのでありますが、傲る平家は久しからず。

外よりは破れぬ要塞を　内より破る栗のいがかな

鹿ヶ谷事件をきっかけに平家は西海に滅びたのであります。清盛の横暴を匡すべく、鹿ヶ谷で、藤原成親、藤原師光（入道して西光）、法勝寺執行俊寛などが集って、清盛追討の密議をしたのがこの事件でありますが、蔵人行綱の密告によって事前暴露、おのおの流罪殺害されたのであります。成親は岡山県吉備津郡吉備津町（当時の有木の里）に流され、後に平家の廻し者妹尾太郎兼安のため、墓地の五十メートルほど下の、但馬と美作の国境で渓川が滝になっておる処で、月見に添われ、用意してあった針を打った板の上に突き落され、胸に針がいっぱいささって血まみれになって息絶えたということであります。罪人は島流しか打ち首であったのが、これは惨殺で、歴史にも珍らしいということであります。清盛は、身内の者から追討の密議をこらされるほどの横暴振りであったことが思われます。

寂室和尚は、父は藤原氏、母は平氏でした。肉親相討ち相信ぜず、当時の葛藤、栄枯盛衰、権力相争う世の無常を痛切に感ぜられたものでしょう、国事に奔走した忠義の人の墓が余りにも粗末に過ぎ、香花を供える人もなかったのでしょう、二回も墓参しておられます。身を王事のために亡ぼして、私怨私恨のためでなく国家公儀のために尽し、人は一代、名は末代、誠に哀れなもので、荒れた墳墓には訪う人もなく苔むしておるのみである。成親の埋れる中山は春が来ても寂しいものである。ただ名も知らない蹊の花の香りは、地下に眠る成親の魂を呼び返すであろう。

またの詩は、

忠を含んで命殞す最も憐れむに堪えたり　恨みを蒼苔に掩う二百年
無事来ることを休めよ平氏の客　恐らくは泉下永宵の眠を驚さんことを

八百年後の今日では、福田海という牛の供養をする会の中山行照さんが墓守りをしておられます。福田海事務所から五百メートルほどダラダラ坂を登ると仁王門の礎石がある。寂室和尚もこの土を二度踏まれたことであろうと偲びつつ、八百メートルほど登ると頂上に寺跡および成親卿の墓があります。行照さんの先代が非常な成親卿の崇拝者で、本姓を改めて地名の中山を姓とし、幽魂の幽を採って通幽と号しておられる。成親卿ももって冥すべきでしょう。

*

弥陀仏

塵念頓除如明鏡面　安養三尊即時示現

区区若是望西方　華池宝樹怕難見

弥陀仏

塵念(じんねん)頓に除いて明鏡面の如し　安養の三尊即時に示現す

区々として若し是れ西方を望めば　華池宝樹怕(おそら)くは見ること難からん

○塵念＝塵労妄念の略で、六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）六境（色、声、香、味、触、法）のこと。○三尊＝阿弥陀如来、観世音菩薩、普賢菩薩。○安養＝安楽に衆生を養う極楽世界。○華池宝樹＝極楽世界の荘厳。

奇麗であればもっと見たい、よい声であればもっと聞きたい、よい香であればもっと嗅ぎたい、よい味であればもっと喰べたい、膚ざわりのよいものであれば、もっと触っておりたい等、好嫌、是非善悪の取りとめのないことを想い続けて、汚染したままの行動がお互いの日常であります。

神秀禅師は、

身は是れ菩提の樹　心は明鏡の台の如し

時々に努めて払拭して　塵埃を惹かしむること勿れ

と教示しておられます。この心の塵を払って、心は鏡のように奇麗に拭き清められてこそ、安養の極楽世界の三尊仏、

阿弥陀如来、観世音菩薩、普賢菩薩のお姿が示現されて拝むことができるというのであります。

悲華経の観世音菩薩本生譚によると、数えきれないほどの年月の昔のこの世界を刪提嵐といったが、その世界の善持という時代に、無諍念王という方が天下を治められ、宝海という大臣が輔弼の任を全うしておりました。彼の子に、仏道修行して応化していた宝蔵如来という方がありました。また無諍念王の長男を不眴、次男を尼摩、三男を主衆と申しております。無諍念王一家は宝蔵如来について仏道修行を成され、ついに未来は仏になられることの証明を受けられました。そしてお釈迦様は、その時の無諍念王が阿弥陀如来であり、長男不眴が観世音菩薩であり、二男尼摩が勢至菩薩であることを立証せられたのです。親子三人が生れ変り娑婆世界の救主となり、衆生済度の任に当っておられる。その意を察知して仏壇に向い礼拝することが大事なことであります。三部経に「阿弥陀仏ここを去ること遠からず、迷う時は西方十万億土、悟る時は方寸を離れず」という言葉もあります。外に探さず内に探すことが要請されております。鈴木大拙さんの『妙好人浅原才市集』に載っている才市の自問自答の中に、「才市や、如来さんは誰れか。才市が如来さんである」とそういう風に確信している点などは注目すべきであります。阿弥陀如来、観世音菩薩、勢至菩薩の再来が釈迦、文殊、普賢、それれの再来が豊干、寒山、拾得、それを具象化したのが東海道五十三次、弥次郎兵衛、喜太八であり、五十三次は仏階に登る五十三段階を意味したものである、と古老からよく聞かされました。

智慧と諧謔に富む行動は吾人に示唆する処が多いようであります。本来東西無く何れの処にか南北あらん。東の西のと心の外に向って探しておったらば、華池浄土の蓮華も、極楽の宝樹、七重の宝も真実に拝むことは夢にだもできまいとの意であります。

*

奉答再賜手詔

再び手詔を賜うに答え奉る

昔法常和尚問馬大師、如何是仏、大師

昔法常和尚、馬大師に問う、「如何なるか是れ仏。」大師の云く、「即心

云、即心即仏、常於言下大悟、便往大梅山卓庵而住、馬大師聞得令僧去問、和尚見馬大師、得箇甚麼便住此山、常云、馬大師向我道即心即仏、我向者裏住、僧云、馬大師近日仏法又別、常云、作麽生別、僧云、近日又道非心非仏、常云、這老漢惑乱人未有了日在、任你非心非仏、我只是即心即仏、僧帰挙示馬大師、師云、梅子熟也

恭惟辱蒙被下手詔懇求一句子禅、私願某法社庸流叢林晩学全昧宗乗、退守頑愚耳、竊念古徳云、吾宗無語句、亦無一法与人、此説下間不容髪、直得三世諸仏縮舌、歴代祖師呑声、然雖若斯、既賜詔旨及再無処逃避、勉強繕写如上因縁、謹以進奏、伏願陛下万機余暇一切時中、将箇即心即仏之四言、置干宸襟、起大疑情、勇猛精進挙覚提撕、嘗聞、大疑之下有大悟、小疑之下有小悟、

即仏。」常言下に大悟す。便ち大梅山に往いて庵を卓てて住む。馬大師聞き得て、僧をして去って問わしむ。「和尚馬大師に見えて、箇の甚麽を得てか此の山に住す。」常云く、「馬大師我に向って道う、即心即仏と。我者裏に向って住す。」僧の云く、「馬大師近日の仏法は又別なり。」常云く、「作麽生か別なる。」僧の云く、「近日又道う、非心非仏と。」常云く、「這の老漢、人を惑乱して未だ了日有らざる在り、任你は非心非仏なりとも、我は只是れ即心即仏」と。僧帰って馬大師に挙示す。師云く、「梅子熟せり。」

恭しく惟れば辱くも手詔を下され、一句子の禅を懇求したまうことを蒙る。私に顧うに、某は法社の庸流叢林の晩学全く宗乗に昧くして、退いて頑愚を守るのみ。竊かに念みれば古徳の云く、「吾が宗に語句なく、亦一法の人に与うる無し」と。此の説の下間髪を容れず、直に得たり、三世の諸仏も舌を縮め、歴代の祖師も声を呑むことを。然も斯の若くなりと雖も、既に詔旨を賜うこと再びなるに及んで、逃避するに処無し。勉強に如上の因縁を繕写して、謹んで以て進奏す。伏して願わくは、陛下万機の余暇一切時中に、箇の即心即仏の四言を将って、宸襟に置いて大疑情を起して、勇猛精進に挙覚提撕したまえ。嘗つて聞く、大疑の下に大悟有り、小疑の下に小悟ありと。疑い来り疑い去って、忽爾として疑情を破れば、則ち頓に本来の面目を見、明らかに本地の風光に徹せん。

疑来疑去、忽爾疑情破、則頓見本来面目、明徹本地風光、那時覓心終不可得、寧復何仏之云哉、非翅坐断報化仏頭、亦須恢興唐虞帝業者耶、至祝至祝

那時心を覓むるに終に不可得ならん。寧ろ復た何んの仏と云うことかあらんや。翅報化仏頭を坐断するのみに非ず。亦須らく恢いに唐虞の帝業を興す者をや。至祝至祝。

○手詔＝天皇自らの手紙。「貞治壬寅元年後光厳院（光明天皇）寂室和尚七十三歳重ねて平生提撕の句を乞う」とある。○法常和尚＝達磨さんから八世の馬祖道一和尚の俊足心印を継いで、のち四明岳の大梅寺に住まわれし故に大梅法常という。常に山の奥へ奥へと隠棲せらるるけれども芳躅を慕う者絶えず、里を成すという。○馬祖＝南岳懐譲禅師に嗣法。磨塼の話というのがあります。馬祖がまだ悟りを開かない前、坐禅しておるのに話かけ、「毎日黙然として坐禅しておられるが何をなさる積りか」と尋ねると、「坐禅をして仏になるつもり」と真面目に答えると、南岳は庭に下りて塼を庭石の上で磨き始めたので、馬祖は不思議に思って、「塼を磨いて何になさるか」と尋ねました。「塼を磨いて鏡となすつもりじゃ」と答えると、馬祖は思わず大声で笑いました。南岳もまた大声で笑いながら塼を投げ捨て、「塼は磨いても鏡にならぬ。坐禅をして仏になろうと思うのは、塼を磨いて鏡に作そうと思うようなものだ」と警策されました。「坐禅をして仏になれぬとすれば、どうしたらよろしきや」と尋ねました。その時南岳は「牛に車をつけて牽かせ、車が進まぬ時は車を打つか牛を打つか」と反問された。返事に窮した馬祖は弟子の礼をとり、刻苦辛酸、参禅努力して南岳の法を嗣いだのであります。○即心即仏＝『無門関』の三十則で馬祖と大梅法常との問答。○非心非仏＝『無門関』の三十三則、他の僧との問答になっているが、実は大梅法常を試みられた則のようである。○本来面目＝認識以前の自己の姿。○本地風光＝認識以前の自己の姿から観た世界の風物。○報化仏頭＝法身、報身、応化身の三身がある。法身とは金物でたとえれば鉄であり、報身とは鉄瓶であり、応化身とは湯を沸かし人を助ける身である。

再び平生提撕しておるところのお話をせよとの御下問に恐れ入ります。昔、法常和尚が馬祖大師に「仏様とは如何なるものを申すのでありますか」とお尋ねしました。お師匠様の馬祖は「即心即仏」と答えられました。即とは同じという意味を持つもので、心そのままが仏という意味でありますが、即心即仏、般若の利剣として坐断することが大

切であります。そこで誤り易いのは、それでは日常の喫茶喫飯、憎い、可愛い、二便往来そのままであってよいと思われましょうが、法句経に示されてある「己れこそ己れの依るべ、己れをおきて誰に依るべぞ。ヨク整えし己れこそまことに得がたき依るべをぞ得ん」のヨク整えし己れそのままでよいので、お互いの修練を経ぬ心そのままでよいのとは違うのであります。法常和尚は即心即仏でお悟りになり、四明岳の中の大梅山という山奥に住んで悟後の修行をしておられました。

仏ということが問題で、そのために仏教というものが生じております。問は仏とは何かであっても、答えはいろいろ異っております。主なものを挙げると、「即心即仏」「非心非仏」「麻三斤」「乾屎橛」「花薬欄」等々、ほかにもありますが、師家は学人の問いの内容を観破して答えておるので、学人の信条が異っておるため、答えも異って来るものであります。学究的に説明すれば、仏とは宇宙全体が網の目のよう連繫を持ち、自己を犠牲にした宇宙生命の活動体を人格化したもの、すなわち次のごとくになる。

仏＝自覚覚他・覚行究満＝仏身観
- 法身＝大日如来＝宇宙平等の本体
- 報身＝阿弥陀如来＝万象差別の現相
- 応身＝釈迦如来＝万象の妙用

馬祖は世人が「即心即仏」に執して誤ってはならぬと心配され、弟子の僧を法常和尚の処に遣わされました。「和尚様は馬祖大師に師事され、何んの得るところがあって師の下を離れ、この山に住んでおられますか」と尋ねると、法常和尚は「師匠馬祖は『即心即仏』と提撕された。私は即心即仏の山に住んでおる」と答えられました。使いの僧は「そうでありますが、しかしこの頃はお師匠様のお説法はかわっております。」「どうかわっておるか。」「この頃は『非心非仏』とお説法しておられます。」「お師匠は人が悪い。いろいろなお説法をして人を惑わすようなことをしておられる。たとえお師匠が『非心非仏』でも、私はただただひたすらに『即心即仏』だといっておる。」使いの僧が

帰って、右の次第を報告致しますと、馬祖大師は「彼、大梅法常も円熟、人天の師たるに足る」と称賛しておられます。

「非心非仏」とても般若の利剣として心に罣礙なきようすることとで、意味の検討では、馬祖は法常に遠ざかること千万里でありましょう。この頃公案禅をとやかく論ずる人がありますが、我がものにし切ったら批判する余地等はありません。大梅法常のような徹し切った者の続出を願うのであります。大根や人参やお魚やが我が血となり肉となったら、大根だ人参だお魚だと分けて批判することはできません。胃腸の弱い、消化することのできない人は素通りしてしまうのでいろいろのことが言えましょう。消化し切ったところが「即心即仏」であり、「非心非仏」でありましょう。古人と眉を結び膝を交えて語るということでありましょう。「即心即仏」とは、泥の水にも染まらで蓮の苦労しとげて咲いた花。「非心非仏」とは、泥に住めども心を澄まし咲いて奇麗な蓮の花。恭しく惟れば、お手紙を下され、平生提撕する処の法語をとの思召しでありましたが、私は僧侶の間でも平凡晩学の修行者で、学問もなく、宗旨にも昧く、愚僧であります。古人徳山和尚の弟子雪峰がいろいろ仏法に就いておたずねしましたが一向に得ることなく、翌日またいろいろお尋ね致しましたら、徳山和尚は「吾が禅宗には一言半句の人に説くべきものなく、またこれといって具申すべきありがたいお経とてない」ということばの下に、間髪をいれず雪峰は悟りがひらけ、三世の諸仏も歴代の祖師も影ながら喜ばれたということであります。

すでに二度までも求道のお心持ちのお手紙を下されて申しわけなく、逃げ隠れすることもできず、駑馬に鞭って、前に申し上げました馬祖と法常との「即心即仏」「非心非仏」の問答商量の有様を補写してお返事申上げます。陛下、政治をみそなわす余暇に坐禅なされて、一切時中寝てもさめてもこの「即心即仏」の四字を胸中秘めて正念相続なされ。ああであろうか、こうであろうかと、疑い来り疑い去られましたならば、大地を打つ槌ははずれても、必ずこの事を手に入れ、快哉を叫ばれることは間違いありません。大いに疑えば悟りも大きく、小さく疑えば悟りも小さしと

申します。勇猛精進なさったならばついには疑いも晴れて、本来の面目「非心非仏」を見得し、本地の風光「即心即仏」に透徹せられることは間違いありません。心を探し求めてついに「不可得仏」という言葉も探し求められません。心も仏も捉らまえようがありません。捉らまえようのないということに透徹してこそ、「非心非仏」の当体、三身即一の「即心即仏」を味得するのであります。仏法皇法不思議何んの障わりもなく流布せられ、尭、舜のような王道の仁風を挽回興起した治世で、万民和楽、陛下の余徳を謳歌することでありましょう。至祝至祝。

夢中問答

山田無文

鎌倉時代も終末に近づき、新時代への胎動ともいうべき南北朝の動乱のころ、しかも南宋文化の盛華が移植されて漸く土着せんとしたころ、わが国精神界の日月とも仰がれた巨星は、大燈国師と夢窓国師であった。
曽ては鎌倉の尊信を受け、また朝廷の帰依を受け、まず南朝に召出され、やがては北朝の信頼に応え、ついに不和を来す尊氏・直義兄弟に師事され、常に煙霞深きところをあこがれつつ、名利の塵寰を離れ得なかった、全く矛盾渦中に没溺して、しかも超然として矛盾を克服したかと思われる大宗匠が、夢窓国師であった。
『夢中問答』は、古山大居士足利直義が、国師に随侍して、世法に関し、仏教に関し、禅道に就いて、飽くことを知らず放ったかと思われる質問の矢に、国師が実に親切に、倦むことを忘れて淳々として答え示された、両者の問答集である。「在家ノ女性ナンドノ道に志シアル者ニミセバヤ」と、極めて謙虚な態度で、国師生前に出版された仮名法語である。教論の俗説が多くの場をとって、禅の第一義に触れる点が少ないという批判もあるかも知れぬが、答処は常に問処にあることであれば、これまた止むを得ぬことであろう。
禅家得意の棒喝等の機関を用いずして、深遠なる学識を傾けて、飯を嚙んで幼児にふくめる如く、懇切の限りを尽されておる点に於て、現代人をして、直義と同じく疑い、同じく納得せしめられるものがあるであろう。天、地、人、三巻から成り、原本は片仮名まじりの和文であるが、平仮名のしかも現代仮名づかいに改めて、その若干を記して責を塞ぐ。極めてわかり易い文章であるから、敢えて註釈を入れるほどでもないと思う。

*

問う。衆生の苦をぬきて楽をあたうる事は、仏の大慈大悲なり。しかるを仏教の中に、人の福を求むるを制する事は何が故ぞや。

答う。世間に福をもとむる人、或は商売農作の業をいとなみ、或は利銭売買の計りごとをめぐらし、或は工巧伎芸の能をほどこし、或は奉公給仕の功をいたす、其のしわざは各々ことなれども、其の志ざしは皆同じ。其のありさまを見るに、生涯ただ身心を苦労するばかりにて、其の志ざしのごとくに求め得たる福もなし。其の中にたまたま求め得て一旦の楽しみありといえども、或は火にやかれ水にながされ、或は賊人にとられ官人にうばわる。たとい一期の間かかる難にあわざる者も、報命つくる時、その福身に随う事なし。福多ければ罪も亦多きが故に来生に必ず悪道に入る。小利大損なる事何事か是にしかんや。今生に貧人となる事は、前世の慳貪の業のむくいなり。かようの理わりをばしらずして、或は世をわたる計りごとのつたなき故にまずしき人ありと思えり。

（略）

然らば福をもとむる欲心をだに捨つれば、福分は自然に満足すべし。是の故に仏教に、人の福を求むることを制するなり。福をもとめずしてまずしかれとにはあらず。

昔、天竺の須達長者、老後に福報おとろえて、世をわたる計略もつきはてて、年来の眷属一人もなし。ただ夫妻二人のみに成りにけり。財宝はなけれども、さすがに空倉はあまたありけり。若しやとて倉の内をさがす程に、栴檀にてさしたる斗を一つ求め得たり。これを米四升にかえてこれにて二三日の命をばつぎなんとうれしく思えり。須達は別事によりて他行しぬ。そのあとに舎利弗須達が家に到りて乞食し玉う。須達が妻、四升の米を一升分けて供養し奉る。其の後、目連・迦葉来って乞い玉う。又二升奉りぬ。其の残り一升になりぬ。是れだにあらば今日ばかりの命をば続ぎなんと思うほどに、又如来到り玉えり。惜しみ申すべきようもなし。やがて供養し奉る。さても須達が外へいでつるが、つかれにのぞみて帰り来らん時、いかがわせんと思うもかなしく、又仏僧を

供養し奉ることも時にこそよれ、我が命だにも続ぎがたきおりふしに、四升ながら皆奉ることしかるべからずと、須達にしかられんこともあさましく覚えて泣き臥したり。

さる程に須達外より帰りて、其の妻の泣き臥したるをあやしみて、其の故を問いけるに、其の妻ありのままに答う。須達これをききて申すよう。三宝の御ためには、身命をも惜しみ奉ることあるべからず。只今やがて餓死に及ぶとも、いかで我が身のためとて、物を惜しみ奉ることあらんや。ありがたく思いよれりと感歎す。其の後、若し又さきの斗ふぜいの物もあるやとて、空倉に入りて求めんとすれば、倉ごとにその戸つまりてあかず。あやしみて戸を打破りて見れば、米銭絹布金銀等、種々の財宝、本の如く面々の倉にみちみてり。其の時眷属も又集まりて、もとの長者に成りにけり。

かかる福分の再び来れる事は、四升の米のかわりに、仏のあたえ玉えるにはあらず。ただ是れ須達夫妻ともに無欲清浄なる心中より来れり。末代なりとも、若し人かように無欲ならば、無限の福徳やがて満足すべし。たとい生れつきにかようの心なくとも、少利を求むる心をひるがえして、須達夫妻が心をまなばば、何ぞかようの大利を得ざらんや。須達が心をまなばずして、ただかれがごとく楽を得んと思うて、欲情のままに福を求めば、今生に求め得たる大利のなきのみにあらず、来生はかならず餓鬼道に入るべし。(第一問答)

○須達長者＝仏在世の頃、舎衛国に住し、祇園精舎を寄進した金持。

生活や経済に関することは、政治の問題であって宗教の問題ではないと考えることが、およそ近代人の通念であろう。にもかかわらず、相変らず病気を治し銭儲うけをさせるという擬似宗教が、流行するのはどういうわけであろうか。人間の知性というものは科学と並行しては進まぬもののようである。

祈禱の宗教でなくして自覚の宗教だといわれる仏教は、禍福の原因は他者にあらずして自己にあるという、いわゆる因果説を立てる。たとい社会主義の国が完成されても、個人の禍福まで平等に統一することはできないであろう。

個人々々に枉げることの不可能な因果があるから。また社会全体としても、集団的因果律があるであろう。
ここに示された須達長者の物語は、いかにも現実ばなれした寓話のようであるが、私欲をすてて布施することが、個人にとっても社会にとっても、福を得る最高の原因であることを示す、最も適切な譬喩であるといわねばならぬ。先公後私と教え、闘私批修と指導される、毛沢東の文化革命は、文化の二字に於て単なる唯物的社会革命でないことを味得しなければならぬ。

*

問う。自身もし出離せずば、他人を度することもあるべからず。しかるを自身をさしおきて、先ず衆生のために善根を修すること、其の理なきにあらずや。

答う。衆生の生死にしずめる事は我が身を執着して、其の身のために名利を求めて種々の罪業をつくる故なり。しかれば、ただ我が身をわすれて衆生を益する心をおこせば、大悲内に薫じて仏心と冥合する故に、自身のためとて善根を修せざれども、無辺の善根おのずから円備し、自身のために仏道を求めざれども、仏道すみやかに成就す。自身のためばかりに出離をもとむる人は、小乗心なるが故に、たとい無量の善根を修すれども、自身の成仏なおかなわず。況んや他人を度する事あらんや。

菩薩心を発する人に、智増悲増の差別あり。先ず一切衆生を度しつくして後に、仏道を成ぜんと誓うは、是れ悲増の菩薩なり。我が身先ず仏道を成じて後に衆生を度せんとするは、是れ智増なり。智増の人は二乗心に似たりといえども、一切衆生を度せんために、先ず自身の成仏をもとむる故に、菩薩心を成就す。智増悲増ことなりといえども、衆生済度の心はかわることなし。この故に一善を修し一行をなしても、皆これを一切衆生に廻向することは同じかるべし。(第十一問答)

○生死＝生きると死ぬと、対立的観念にとらわれることで「迷い」のこと。○智増悲増＝自己の悟りを先にするを智増の菩

薩といい、利他を先にするを悲増の菩薩という。〇二乗心＝声聞縁覚の小乗心。

「十字架を担うて吾に従え」と、キリスト者はいい、「自ら未だ度を得ざるに、先ず他を度せよ」と仏者はいう。「公を先にして私を後にせよ」と、新時代の先覚者はいう。東洋の道は古今を通じて一つであろうか。しかしその人の為にする奉仕が物質的条件だけにあるならば、人類の文化はおくれるであろう。先ず自ら高い精神を悟って、しかして他を悟らしめ得るのである、先ず自ら文化を築き得て、しかる後に大衆に及ぼし得られるのであると、知識人は考える。我が先か、他が先か、智増か悲増か、真に菩提心さえあれば相異はないであろうが、智増の文化人が稍々ともすれば、大衆を忘却することを畏れる。

＊

問う。禅門の宗師の語をみれば、先ず自心を悟りて後に、ようやく旧業習余をつくして、余力あらば他人に及ぼすべしとすすめられたり。若ししからば、教の中に自らいまだ度を得ざるに、先ず他人を度するは菩薩の願なりといえるにそむかずや。

答う。慈悲に三種あり。一には衆生縁の慈悲、二には法縁の慈悲、三には無縁の慈悲なり。衆生縁の慈悲というは、実に生死にまよえる衆生ありとみて、これを度して出離せしめんとす。是れは小乗の菩薩の慈悲なり。自身ばかりの出離をもとむる二乗心にはまされりといえども、世間の実有の見に堕して、利益の相を存するが故に、真実の慈悲にあらず。維摩経の中に、愛見の大悲とそしれるは是なり。法縁の慈悲と云うは、縁生の諸法は、有情非情みな幻化のごとしと通達して、如幻の大悲をおこし、如幻の法門を説いて、如幻の衆生を済度す。是れ則ち大乗の菩薩の慈悲なり。かようの慈悲の、実有の情をはなれて、愛見の大悲にはことなりといえども、猶お如幻の相を存するが故に、是れも亦真実の慈悲に非ず。無縁の慈悲と云うは、仏果に到って、本有性徳の慈悲あらわれて、化度の心をおこさざれども、自然に衆生を

度すること、月の衆水に影をうつすがごとし。然らば則ち法を演ぶるに説不説のへだてもなく、人を度するに益無益の相もなし。是れを真実の慈悲となづく。

衆生縁法縁の慈悲にかかわる人は、其の慈悲にさえられて、無縁の慈悲を発することあたわず。小慈は大慈のさまたげといえるは、此の義なり。百丈大智禅師の、小功徳小利益をむさぼることなかれ、といましめ給えるもこの意なり。禅門の宗師の人にしめす旨趣かくのごとし。（第十二問答）

○愛見の大悲＝維摩経に曰く、「愛見の大悲を起さば即ちまさに捨離すべし。その理由は、菩薩は客塵煩悩を断除して大悲を起すべきに、愛見の悲は則ち生死に於て疲厭の心あり」○本有性徳の慈悲＝生れたままに本来具わっておる自然の慈悲。

先公後私は、戦時中の滅私奉公を憶い起させる言葉である。人生の最も大切な基本的な態度だと思うのに、日本は敗戦と同時に之を棄てて了ったがどうしてであろう。本物でなかったからであろうか。

東条首相の滅私と、前線の将兵の滅私と、同じであったろうか、違っていたろうか。前線の将兵の滅私と、銃後の国民の滅私と、同じであったであろうか、別だったであろうか。毛主席の後私と、周首相の後私と、同じだろうか、違うだろうか。周首相の後私と、紅衛兵の後私と、同じだろうか、別だろうか。

同じく滅私奉公といっても、同じく先公後私といっても、同じく菩薩の慈悲といっても、そこに段階があるとすると、問題は更に深い。先ず自心を悟りて後、ようやく旧業習余をつくすことの必要性が、そこにあるであろう。人生には、政治問題以上に深い問題のあることを知らねばならぬ。

＊

問う。実に生死の苦をうけたる衆生ありと見るにこそ、これをあわれむ慈悲もおこるべきに、それらは愛見の大悲ときらうことは何ぞや。若し一切衆生みな如幻なりと見る人は、いかでか慈悲もおこるべきや。

答う。世間の乞食に二しなあり。或は本より非人の家に生れて、幼少よりいやしきものあり。或は本は貴人の

家に生れて、思いの外におちぶれたる人もあり。彼の二人の乞食の中に、本は貴人なるが、ろうろうして乞食となれる人を見る時は、あわれむこころの起ること、本より非人なる者を見るよりも、ことさらにふかかるべし。菩薩の慈悲もかくのごとし。

一切衆生本より諸仏と同体にして生死の相なし。無明の一念忽ちに起って、生死なき中に生死の相を生ぜること、夢のごとく幻のごとし。然らば則ち大乗の菩薩の衆生を見ることは、貴人の家に生れたる人の思いの外におちぶれたるを見るがごとし。小乗の菩薩の、実に生死にしずめる衆生ありと見て、愛見の大悲をおこすには同じからず。（第十三問答）

平易な言葉で示されておるから、註を要しない。法華経の「長者窮子」の譬喩から思いつかれたかも知れないが、この二種の乞食の話は実に巧妙だと思う。経済も政治も、単なる物質的救済におわるならば、人類を生れつきの乞食にするものではなかろうか。

＊

問う。真言宗には、衆生の苦厄をやむる加持門あり。禅宗はかようの利益かけたりと難ずる人あり。其の謂れありや。

答う。密宗は十界の凡聖本位をあらためず、全く是れ大日如来なりと談ず。しかれば賢愚貴賤の勝劣もなし。禍福苦楽の差別もあるべからず。何をか祈り何をか求むべきや。しかれども、いまだ此の深理に達せざる人を誘引せんために、有相の悉地を明せり。かようの方便をば教門にゆずる故に禅門には直に本分をしめすのみなり。

若し本分に到りぬれば、本より生死の相なきことをしる。乃し是れ真実の延命の法なり。災殃の相をみず、乃し是れ真実の息災なり。貧福の相をはなれたり。乃し是れ真実の増益なり。怨敵とて厭うべき者もなし。乃し是れ真実の調伏なり。憎愛のへだてもなし。乃し是れ真実の敬愛なり。若し此の理を信ずる人は、禅宗には、苦厄

度すること、月の衆水に影をうつすがごとし。然らば則ち法を演ぶるに説不説のへだてもなく、人を度するに益無益の相もなし。是れを真実の慈悲となづく。

衆生縁法縁の慈悲にかかわる人は、其の慈悲にさえられて、無縁の慈悲を発することあたわず。小慈は大慈のさまたげといえるは、此の義なり。百丈大智禅師の、小功徳小利益をむさぼることなかれ、といましめ給えるもこの意なり。禅門の宗師の人にしめす旨趣かくのごとし。（第十二問答）

○愛見の大悲＝維摩経に曰く、「愛見の大悲を起さば即ちまさに捨離すべし。その理由は、菩薩は客塵煩悩を断除して大悲を起すべきに、愛見の悲は則ち生死に於て疲厭の心あり」○本有性徳の慈悲＝生れたままに本来具わっておる自然の慈悲。

先公後私は、戦時中の滅私奉公を憶い起させる言葉である。人生の最も大切な基本的な態度だと思うのに、日本は敗戦と同時に之を棄てて了ったがどうしてであろう。本物でなかったからであろうか。

東条首相の滅私と、前線の将兵の滅私と、同じであったろうか、違っていたろうか。前線の将兵の滅私と、銃後の国民の滅私と、同じであったであろうか、別だったであろうか。毛主席の後私と、周首相の後私と、同じだろうか、違うだろうか。周首相の後私と、紅衛兵の後私と、同じだろうか、別だろうか。

同じく滅私奉公といっても、同じく先公後私といっても、同じく菩薩の慈悲といっても、そこに段階があるとすると、問題は更に深い。先ず自心を悟りて後、ようやく旧業習余をつくすことの必要性が、そこにあるであろう。人生には、政治問題以上に深い問題のあることを知らねばならぬ。

＊

問う。実に生死の苦をうけたる衆生ありと見るにこそ、これをあわれむ慈悲もおこるべきに、それらは愛見の大悲ときらうことは何ぞや。若し一切衆生みな如幻なりと見る人は、いかでか慈悲もおこるべきや。

答う。世間の乞食に二しなあり。或は本より非人の家に生れて、幼少よりいやしきものあり。或は本は貴人の

家に生れて、思いの外におちぶれたる人もあり。彼の二人の乞食の中に、本は貴人なるが、ろうろうして乞食となれる人を見る時は、あわれむこころの起ること、本より非人なる者を見るよりも、ことさらにふかかるべし。菩薩の慈悲もかくのごとし。

一切衆生本より諸仏と同体にして生死の相なし。無明の一念忽ちに起って、生死なき中に生死の相を生ぜること、夢のごとく幻のごとし。然らば則ち大乗の菩薩の衆生を見ることは、貴人の家に生れたる人の思いの外におちぶれたるを見るがごとし。小乗の菩薩の、実に生死にしずめる衆生ありと見て、愛見の大悲をおこすには同じからず。（第十三問答）

平易な言葉で示されておるから、註を要しない。法華経の「長者窮子」の譬喩から思いつかれたかも知れないが、この二種の乞食の話は実に巧妙だと思う。経済も政治も、単なる物質的救済におわるならば、人類を生れつきの乞食にするものではなかろうか。

＊

問う。真言宗には、衆生の苦厄をやむる加持門あり。禅宗はかようの利益かけたりと難ずる人あり。其の謂れありや。

答う。密宗は十界の凡聖本位をあらためず、全く是れ大日如来なりと談ず。しかれば賢愚貴賤の勝劣もなし。禍福苦楽の差別もあるべからず。何をか祈り何をか求むべきや。しかれども いまだ此の深理に達せざる人を誘引せんために、有相の悉地を明せり。かようの方便をば教門にゆずる故に禅門には直に本分をしめすのみなり。

若し本分に到りぬれば、本より生死の相なきことをしる。乃し是れ真実の延命の法なり。災殃の相をみず、乃し是れ真実の息災なり。貧福の相をはなれたり。乃し是れ真実の増益なり。怨敵とて厭うべき者もなし。乃し是れ真実の調伏なり。憎愛のへだてもなし。乃し是れ真実の敬愛なり。若し此の理を信ずる人は、禅宗には、苦厄

をやむる利益かけたりと難ずべからず。（略）

禅宗を信じ玉える人のさせる天下の大事にもあらぬ事に、禅院へ御祈りせよと仰せらるゝ事は、禅法破滅の因縁なり。若ししからば罪業をばうけ玉うとも、御祈りとはなるべからず。然らば則ち禅僧には坐禅工夫を専らにして、祖宗を紹隆せよと仰せられて、我が御身も又行道の用心をも僧に御たずねありて、真実に祖師の宗旨を悟らんと、御志をだにはげまされば、三宝も定めて哀憐し、諸神もまた納受し玉うべし。若ししからばたとい悟道得法まではなくとも、世間の御祈りになる程の益は、かならずあるべきをや。

鎌倉の最明寺の禅門、建長寺を建立して禅門を崇めらる。其の比は禅僧とて衆にまじわる者をば、同じく坐禅を専らにして、経論語録を学するをだになお無道心の僧なりと、開山大覚禅師いましめ玉いけり。況んや、世間の名利をや。僧家のみにあらず、檀那及び其の家人達も、此の宗を信ずる人は、ひとえに本分を悟らんことを要とす。（略）

法光寺禅門の時、弘安の比、蒙古襲来れりとて天下騒動しけれども、檀那の禅門さわぎ玉わず、日々に建長寺の長老仏光禅師及び諸々の宿老達を召請じて法談ありき。其のありさまのありがたかりし由を、仏光の普説の中に載せられたり。其の後、円覚寺を建立して、祖宗の興行なおざりならず。かかりし故にや、蒙古も国をかたぶけず、父子二代世をたもたることもつつがなく、終焉のありさまも殊勝におわしけると申し伝えけり。（第十四問答）

○十界＝地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天上・声聞・縁覚・菩薩・仏の十界。○最明寺の禅門＝北条時頼。○法光寺禅門＝北条時宗。○仏光の普説＝『仏光録』普説の章。

祈禱仏教を第二義的方便門として、どこまでも宗旨の本分を力説されるところ、国師の教界に於ける卓然たる気概が窺えてありがたい。

問う。あまりに善根に心をかたぶけたる故に、政道の害になりて、世もおさまりやらぬよしを申す人あり。其の謂れありや。

答う。(略)元弘以来の御罪業と、其の中の御善根とをたくらべば、何れを多しとせんや。此の間も御敵とてほろぼされたる人幾何ぞ。其の跡にのこり留りてろうろうしたる妻子眷属の思いは何くへかまかるべき。御敵のみにあらず、御方とて合戦して死したるも、皆御罪業となるべし。其の子は死して父はのこり、其の父は死して子は存せるもあり。さようの歎きある者数をしらず。せめて其の忠によりて恩賞を行われたらば、なぐさむ方もあるべきに、其の身大名にもあらず、強縁ももたぬ人をば、御耳に入るる人もなければ、訴訟も達せず、其の面々の恨みも謝しがたし。今も連々に目出たきことのあると聞ゆるは、御敵の多くほろびて罪業のかさなる事なり。都鄙の間に、神社仏寺旅宿人家、或は破損し或は焼亡せること幾何ぞ。寺社の旧領、本所の御領、或は兵粮にとられ、或は領所となれる故に、社頭の祭礼もなきがごとく、寺院の勤行もすたれたり。

武士ならぬ人は、所領あれ共知行し玉うことかなわず、宿所をだにおしとられてたちよる方もなき人も多し。仁義の徳政はいまだ行われず、貴賤の愁歎はいよいよかさなる。世上の静謐せぬことは偏えに是れ此の故なり。何ぞ御心を善根にかたぶけ玉うことの故ならんや。あわれげに御意のごとく、諸人も一同に心を善根にかたぶけ玉わば、此の世界やがて浄土にも成りぬべし。況んやおさまることなからんや。(第十六問答)

時の最高権力者に向って、これだけ条理正しく直言のできる宗教者が、古今東西のどこにあったであろうかと思われる。どうかすると、国師を権勢に阿諛し、時流に迎合した、無節操の、胡麻磨り坊主かの如く、極端に讒侮する低俗なる史家もあるが、この一節の如きは、その誣言を排除すべき、国師の真面目を顕わすものといえる。

問う。何をか妄想というや。
答う。浄土穢土へだてあり、迷語凡聖同じからずと思えるは妄想なり。聖凡のへだてもなく、浄穢の別なしと思えるも亦妄想なり。仏法に大小権実顕密禅教の差別ありと思えるも妄想なり。仏法は一味平等にしてすべて勝劣なしと思えるも妄想なり。行住坐臥見聞覚知皆是れ仏法なりと思えるも妄想なり。一切の所作所為をはなれて別に仏法ありと思えるも妄想なり。万法は皆実有なりとみるは凡夫の妄想なり。万法は皆是れ無常なりとみるは小乗の妄想なり。万法の上において常見断見を起すは外道の妄想なり。或は如幻即空とし、或は中道実相と悟るは菩薩の妄想なり。教外別伝の宗旨あることをしらずして、教門に執着するは教者の妄想なり。教外別伝とて、教門よりも勝れたる法門ありと思えるは、禅者の妄想なり。
かようの法門を信じて、さては一切皆是れ妄想なりと思わば、亦是れ妄想なり。昔無業国師一生の間、学者の問を答うるに、ただ莫妄想の一句を以てす。若し人此の一句を透得せば、本有の智慧徳相便ち現前すべし。
(第二十八問答)

○常見＝死後は我も世界もさながら有ると思うもの。○断見＝死後は我も世界も消滅して無くなると思うもの。
実に無礙自在な垂示である。金剛経を拝読するような。宗通説通、意到り句到る。国師の如き大宗師にして始めて可能の説法である。「若し人此の一句を透得せば、本有の智慧徳相便ち現前すべし」と、単なる教学者の吐ける言葉ではない。

＊

問う。一切放下して仏法世法を胸中におかずば、これを本分の田地と申すべしや。
答う。達磨大師の云く、外に諸縁をおわず、内心あえぐことなくして、心墻壁のごとくならば、道に入るべしと。大慧禅師此の語を挙げて云く、諸縁を放下して、内心動ぜざるは、道に入る方便門なりといえる意なり。若

しかようなる処を真実の道なりと思わば、祖師の意にそむけりと。(第四十二問答)
○達磨大師の偈＝外諸縁を離れ、内心喘ぐこと無く、心墻壁の如くならば、以て道に入るべし。○大慧禅師＝圜悟禅師の弟子で『碧巌録』を焼いたといわれる人。

外諸縁を離れて、見聞覚知の境にとらわれず、内心坦々として壁を突立てた如く不動であるならば、まことに莫妄想底の境地であるが、それは以って道に入るべき入口であって、道そのものでないことを明らかにされるのである。そこに驀然として本有の智慧徳相が現前してこそ道である。自覚のない仏はない。自覚のない禅もない。

＊

問う。古人云く、真実修道の人は、他人の是非をとかずと、此の語をば信ずれども、僧俗に対する時、ややもすれば是非の念の起るをば、如何んが対治すべきや。

答う。真実の道人の他人の是非をとかずといえることは、是非は実にあれどもこれを説かずと申すにはあらず。自他の相を見ざれば、是非のとくべきがなき故なり。

二祖大師の云く、真如法界には他もなく自も無し。教中に云く、法性は大海のごとし、是非ありと説くべからずと。此の理に相応せざる故に、自他の相あり。自他の相あるならば、争でか是非を見ることなからんや。若し是非の相を見ば、たとい口には説かずとも、真実修道の人にはあらず。

然れば則ち大乗の学者、他人の是非をとかじとせんよりは、ただ自ら翻覆して看るべし。他人の是非をとく者はこれ誰ぞ。

円覚経に云く、四大を認めて自身の相とし、六塵の縁影を自心の相とす。此の経の意は、凡夫の自己と思えるは真実の自己にあらず。自己と思える者の若しあやまりならば、他人とみるも亦あたらず。自他もし実ならずば、何れの是非をかとくべきや。

よのつね道者とて他人の是非をばとかぬ人も、自心において善悪の相をわかち、利鈍の品をたて、所解に浅深を論じ、修行に邪正をたくらぶ。かようの人は、直に無上菩提におもむくことあたわず。是の故に一切の是非を目にかくる事なかれとすすめたり。

一切の是非を放下して自他の相をみずとも、若しいまだ父母未生前の本来の面目を見ずば、真実の道人というべからず。回光返照して看るべし。自他身心の相をわかち、是非得失の念をうかぶる物は、是れ何に物ぞ。

昔、南岳の譲和尚六祖に参ず。六祖他の来るを見て問うて云く、なに物かかくのごとく来れる。南岳答うることあたわずして退ぞき玉いぬ。其の後八年ありて始めて大悟す。再び六祖に参じて前の問を答えて云く、一物に説似すれば即ちあたらずと。此の時始めて、六祖の印証をうけ玉いき。南岳和尚の六祖に参じ玉いし時、一言の下に直に契当せられざる事は、鈍根なるに似たれども、来る者は何物ぞと問われて、やがてつまりて帰り玉えるは伶利なる故なり。かようにならましかばたとい千生をふるとも大悟することあたわじ。

今時鈍根の人来って仏法を問う時、かように仏法を問う者はこれ誰ぞといえば、或はもうもうとして日来の妄想を本として、某となのる者あり。或は問う者は是れ誰ぞと疑うて見るべきかという者あり。或は自心これ仏といえる語に随って解を生じて、眉をあげ目をまじろかし、手をあげ拳をさゝぐる者もあり。或は識心の実体なくして諸の形相をはなれたる処をとめて、南岳の説以一物即不中と答え玉える語にとりあわせて、上に攀仰なく下に己躬を絶すと答うる者あり。或はわずかに問あり答あれば、皆外辺の事なりと心得て、一喝を下す人もあり。或はかようの種々の計較安排にあずからざる処を宗旨と思うて、袖を払って便ち去る人もあり。若しかようならばたとい弥勒下生に到るとも、大悟することあたわじ。

百丈の大智禅師上堂説法の終りには、たびごとに大衆とよび給う。大衆これを聞いて首を廻らす。百丈の云く、これ何ぞ。時の人これを百丈下堂の句と名づけたり。百丈かように示し玉うことは、学者に工夫用心をおしえ玉

えるにもあらず、面々の見解を問い玉うにもあらず。畢竟じて其の意何れの処にかある。若し人直下に承当せば曠劫の無明一時に滅すべし。

昔、亮座主といえる教者ありき。経論を博覧し、義理を通達して、徒を集めて法を説く事年久し。ある時、馬祖に参じて、種々の問答あり。亮座主これをうけがわずして出で去る。馬祖即ち座主とよび玉う。座主首をめぐらす。馬祖云く、是れ何ぞ。其の時亮座主豁然として大悟す。此の座主年来経論の義理を通達すといえ共、いまだ悟入の分なし。馬祖の是れ何ぞとしめし玉う一言の下に大悟することは何の故ぞや。

まさにしるべし、其の所悟は経論の義理にあらざる事を。一生の間身心を苦労して学解をはげますいとまをひるがえして、行住坐臥念起念滅の処について、直下に参決せば、南岳亮座主のごとく悟入もなどかたかるべきやといとまおしく覚えたり。まして他人の是非を談じ、世間の名利をのみわしりて、いたずらに一生をすごす人をば、たまたま人身を受けたるしるしありといわんや。（第四十三問答）

〇真如法界には他も無く自も無し＝三祖大師『信心銘』にあり。

この質問ほど、人間直義の人柄をあからさまあらわしておるものはないであろう。複雑怪奇、名利闘争の社会に処して、是非憎愛の只中に生活しながら、相当猜疑心も強く、短慮でもあったと思われる問者が、いかにも殊勝げにその非を改めんことを願うて、示教を乞うておる姿はいじらしい。

しかるにいくつかの先例を引きながら淳々と親が子をさとす如く説かれる国師の説法は、また格段に調子の高いものである。泥中の凡夫を雲上に卓上せんとするほどの、高邁な接得であるといわねばならぬ。直義は恰かも石を求めて玉を与えられたが如く、鉛を乞うて黄金を授けられたほどの貴重な示教を受けたことである。

＊

問う。本分の田地は、人々具足し箇々円成すといえども、いまだ其の形を見ず。何れの所にかあるや。身の中

にありとやせん、心の中にありとやせん。此の身心全体是れ本分の田地なりとやせん。此の身心をはなれて別にありとやせん。

答う。古人云く、当処をはなれず常に湛然たり、もとむれば則ちしんぬ、君が見るべからざる事をと。本分の田地は、身心の中にあるにもあらず、身心の外にあるにもあらず。身心全く是れ本分の所なりというもあたらず。有情非情の品類にもあらず。諸仏賢聖の智慧にもあらず。諸仏賢聖の智慧、乃至衆生の身心及び世界国土は、皆此の中より出生せり。しかる故にかりに本分の田地と名づけたり。

金剛経に云く、諸仏及び諸仏の阿耨多羅三藐三菩提法も、皆此の経より出たりと。金剛般若といえるは本分の田地なり。

円覚経に云く、一切の清浄真如菩提涅槃及び諸々の波羅蜜も、円覚より流出せり。円覚とは本分の田地なり。

蓮華三昧経に云く、三十七尊も心城に住すと。心城とは本分の田地なり。密宗に談ずる大日如来、金剛薩埵等の三十七尊もみな此の心城に住し玉えり。しるべし、本分の田地は、真如の妙理、及び一切の仏菩薩の所依なり。いわんや一切の浄穢世界衆生も皆これをはなれず。（第六十問答）

相問い相答え、維れ求め維れ授けて、本分の田地にまで到達した。言語道断、心亡慮絶のところ、ここに到っては遂に一棒を与うるか、一喝を浴びせるか、或は払袖して去る手段が、従来宗門の家風であった。しかるになお老婆心を傾けて、逐一説示して止まぬところ、まさに教禅一致ともいうべき、国師特異の家風である。そこに七朝帝師と仰がれ、世尊の再来とも慕われた高風を偲ぶことができるのである。と同時に「吾に三等の弟子あり」と児孫のために、末後の愁涙を絞られた感慨もまた免がれなかったであろう。

塩山和泥合水集

古田紹欽

抜隊得勝は臨済禅の法系からすると法燈派に属する。即ち法燈国師心地覚心の法嗣、三光国師孤峰覚明の下に出でた人であり、法燈国師三代の孫に当る。晩年甲州塩山に向岳寺を開いて住し、至徳四年（一三八七）二月二十日この寺に六十一歳をもって寂した。生涯世に出ることを好まず、僻遠の地に山庵を結んで住した。しかしその徳望に帰依するものが多く、ある時はせまい山庵に参徒百余人が集ったし、山中の古寺に逃れ住していると、ひそかにそれを伝え聞いてその門に三百余人もが集ったという。塩山の向岳寺もたまたま参徒の雲集するのを避けて甲州のこの地に到り、庵を結んだのが機縁となって建った。この寺はもとは向岳庵という一小庵に過ぎなかったが、この庵に集った参徒は忽ちに千余人となった。こうして仏殿が建ち、僧堂が建って庵は一大伽藍となった。向岳の岳は富士山を指している。抜隊がかつて江州にいたとき夢に富士山に対したことがあり、このことからこの庵号を称するに至ったという。庵は最初は高地の高森に建てられ、ついで今の塩山の地に移された。この高森の地からも或いは富士山が遠望されたかも知れない。

この抜隊には漢文『抜隊和尚語録』六巻の外に仮名書き『抜隊仮名法語』一巻、同『塩山和泥合水集』三巻がある。禅僧として比較的に纒った著述を遺した人と云えよう。この人がこの時代の代表的知識人の禅僧であったことはこれらの遺著が示している。抜隊はその著述に見る限りどちらかと云えば学者肌の人であったように思える。そうしたことがこの人の山中に庵居することを好んだ所以であったかも知れないが、この人は不思議にも庵居した到る処で絶えず参徒に囲まれた。抜隊は決して脱俗的な隠遁者では有り得なかった。

この点、この人は身は山中にありながら、常に参徒に囲まれていた教育者であったといわねばならない。この人くらい在俗

の信徒に愛された人はめずらしい。この人の語録や法語を読んで感ずることは、この人が性格として清潔であり、純粋であったことである。恐らくこうしたことがこの人の教育熱心であったことに併せて、参徒を惹きつける魅力ともなっていたであろう。『塩山和泥合水集』は抜隊の在世中に既に刊行になっている。抜隊に親しく接して教えを受ける機会のなかったものが、出版物を通じてでもその教化に浴したいという要望がこの出版となったに違いなかろう。この集は出版によってかなりの範囲に広く弘通したであろうことが想像される。『抜隊仮名法語』の出版は最初何時行われたかはっきりしないが、写本としては古くから伝わっていたろう。これが『塩山和泥合水集』の場合のように早くに出版にならなかったのは、編集上のことからであったろう。思うにこの両法語くらい江戸時代になって仏書の刊行が盛んになるに伴い、その版を重ねたものはない。仮名法語のベスト・セラーズである。抜隊の禅風は頗る峻しく、弟子の教育には厳しかったが、民衆には妙に慕われた。民衆の教化につくした功績は実に大きい。そしてその教化の及ぶところは歿後、江戸時代にその顕著なるものが現われている。禅の民衆化は近世になって文書伝道にまつものがあったことは、江戸時代までに他の仏教の各宗の場合もその例外ではない。抜隊の仮名法語は禅宗の仮名法語としては最も多くの広い読書人をもった。従ってその影響したところも大きい。

以下、『塩山和泥合水集』から引く。

＊

問、正見邪見と者其の差如何。

答、見解の邪正は学者の胸中にあつて言句にあらず。直にその人に相逢はずんばいかんが是を弁ぜん。

仏法とは覚者の法をいう。その法は必らず正法でなくてはならない。そうしてその正法は体験によって裏付けられていなくてはならない。覚者の覚とはこの体験による真理の確立である。「見解の邪正は学者の胸中にあつて」といっているのはこの真理の確立の重要性を指摘している。もっともらしいことをどんなに巧みに文字言句で説き現わしていても、それは真実と程遠いことがしばしばである。覚者と言われる人にはそうした紛らしさはない。道を求めるにはまず覚者の門を叩かなくてはいけない。正邪を弁ずることはまずその人に逢うことが肝要である。

＊

問、若ししからば人の鍛錬にあはずして、山居して修行する人、あやまりをほ（多）かるべし。しかれども近代明眼の人の鍛錬にあはず、証明をうけずして初発心の時より山居して遂に山を出［で］ざる人、老の後、衆の縁繁昌して善知識と称せらるる是［れ］邪なりや否や。

答曰、をよそ衆の群集すること世尊の座下にひとしきはなし。ここを以［て］これをいはば、衆の多少は只道徳の浅深によるべし。しかりといへども法にをいて邪正あり、人の根機に上下あり、各分に随てその一類のものを信ずるが故に、衆の多少に依て得道の真偽はさだめがたし。若［し］まだ真正の見解を得ざる人、衆をあつめて礼をうけ、小見解を以［て］説法せば、師は是魔王、弟子は是魔民と成［り］て、ともに悪果をうくべし。この故に正見の師にあはずして、正法をさとらんこと万が一もまれなるべし。

禅修行のためとはいえ、世俗から逃避してただ山居するだけではいけない。山居は逃避ではなくして鍛錬である。その鍛錬は「明眼の人」、即ち道眼を開いた指導者から受けなくてはならない。そうして受けたことによってその証明を得なくてはならない。証明とはたしかに鍛錬に堪え得たとする指導者からの認証である。ただ一旦の志から山居修行したところで決して修行は成就できない。ところで漫然と山居修行を志し、永い間山居して年を重ねている間に、いかにも老宿のような風体になって多くの人々から帰依を受け、善知識と呼ばれている者がある。こういうことであって果していいであろうか。さきに正見、邪見は「その人に相逢はずんばいかんが是を弁ぜん」とあったが、その人といわれる明眼の人の鍛錬も受けず、その認証も受けないでいて、善知識のような恰好をしているものがあるとしたら、その邪正はただされなくてはならない。「衆の縁繁昌」とは門下の繁昌をいうのであろうが、門下の繁昌をもって、それが正しいことの規準としていいであろうか。何事によらず人気と評判とは事実をごまかし易い。「衆の群集」は釈尊の説法の座に集った多くの弟子達においてこそ、その群集の正しさが云われるのであり、ただ衆が群集したことをもって釈尊の説法の座とそれが同じであったと思ってはならない。むやみにたくさんの人数が集ったというだけ

では役に立たない。明眼の師のもとに明眼の弟子が集るのでなかったら正法は栄えない。

従って頭数の多い少ないで論ずべき問題ではない。大切な点は指導者たるものの身に修めている道徳の深浅である。道徳の浅いものがいくらたくさんの参徒を門下に集めていたところで、正法は興らない。ところでそうした集りにおいて説法する側に法そのものに邪正の区別が立っていず、説法を聞く側にあってもまた邪正を弁別する能力がなく、おのおのが勝手に説法し、或いは聞いて信じたりすることになったら、それこそ衆の多少の問題どころか、一体、そうなったら真偽は無茶苦茶なことになろう。

もし未だ真に正法を見究めていないものが、多くの参徒を集めてその敬礼を受け、いい加減な悟りの境地でもって説法するようなことになったら、そうした指導者は是れ魔王ともいうべきであり、そのような説法を聞いていい気になっている弟子は魔民ともいうべきである。共に悪果を受けることになろう。正見の指導者について教えを受けることこそが大切であり、そのことがなくて正法を悟り得ることは万のうちに一つだって考えられない。

＊

古より今に至るまで、いまだ悟らざるさきに作家にあはずして、ひとり山林に居して仏祖の慧命を続ぐことなし。縦〔ひ〕一佐千万の衆をあつむるといへども、源ふかからざれば流長せず。

真の指導者に遇って鍛錬を受けることなく、自分勝手に振舞って山林に居していても、それでは仏祖の正法の命脈を続ぐことにはなり得ない。この真理は古から今に至るまで変らない。たとい一時的現象で千万人の衆を門下に集めることがあったとしても、水源の奥深くない流れは所詮はつきるように、指導者の道徳が深くなかったらその流れは決して長くつたわることがない。

＊

咄哉、今時の学者機浅く、志疎かにして真実生死の大事を以〔て〕念とせず、知識に偏参するといへども、底

をつくして透徹せんことを欲せず、只結縁と号して知識の邪正をしらず、只だ名をかぞへて東西南北に趨て、多数の人に相看したるを規範とす。縦〔ひ〕我に信效あるところにとどまりて夏ををくれど、只一夏の間は夏了の行脚の具足をいとなみ、或は兼て冬安居の住所を思量し、冬安居の間は明る春の行脚を思惟し、日をかぞへて九十日の過〔ぐる〕をおそしとす。或は血脈を受持して頸に掛けたるを所得とし、或は舎利を持し、其具足をととのへて、秘してもつて三人五人頭をあつめて、舎利塔をひらきてたがひに是れを見て、希望の心を逞くし勝劣を論ず。或は身臂指をたいて自〔ら〕悩乱すれば、其一庵の衆皆是に労せられて造作して行道を疎かにす。或は門徒を立て、俗姓を執し、芸能を執し、名字を執し、或は仁義道をすてはたす、これに依て綿密の工夫なくして情識知解を以〔て〕、なまじひに仏法を商量し、説禅問答にかたんことを求むれども、みづから見性の力なくして、古人の奇言妙句をあつめて秘して以て他人に見せしめずして、是を以〔て〕頌をつくり、歌をよみ、下語著語を好み、語をたくみて同参の人を伏せんと擬す。全体外道也。

近頃の修道者は機根が劣っていて、その上に求道の志が専一ではなく、本当に生死の一大事であることを念頭にかけていない。折角に善知識の門を叩いて徧く参禅するようなことをしていても、徹底して究めようとしない。ただ有名な善知識には近づいて弟子の縁を結びたいといったことから、その人が果して正しい指導者であるかどうかという弁別もしないで、誰々の門に参じたといった名前ばかり数えあげ、東西南北、諸処に赴いて多数の指導者に相見して参じたことをもって誇りとしている。真実に道を求めて修行しようとするのではなく、有名な指導者に近づいて経歴だけに箔をつけようとするようなものが多い。こうしたことに対しての抜隊の警語は厳しい。

我国の禅の修行道場にあってはインドにおいて行われた安居の制にならい、夏期のほかに冬期にもそれぞれ三カ月にわたる特に激しい修行が行われている。安居のサンスクリット語は雨期の意であり、インドの雨期は夏季であり、雨期は遊行が困難なことから一定の場所に住して修行につとめた。この安居を夏行とか夏籠とか、或いは座夏とかい

う。夏とは夏安居のことであるが、我国ではいつ頃からか冬安居も含めて指し、修行年歴を数えるのに一夏とか、二夏、三夏とかと呼んでいる。修行者はこの安居の間は殊に修行にはげむ。ただこの制度が形式化して夏安居といわず冬安居といわず、徒らにその期間の日数を重んずるようなことにもなった。修行がその日数に裏づけられることは確かであるが、それであるからといって日数を重ねることが修行を完成する絶対条件にはならない。「我に信效あるところにとどまりて」の信效とは、信力といった程のことになろうが、いくらか修行上に信力が得られたとしてもそこに止ってしまっては悟りは得られない。安居の期間の三ヵ月即ち九十日間を指折り数えながら、まだか、まだかとその「過〔ぐる〕をおそしとす」るような心得では悟りどころか、それが修行となるはずもない。形式化と云えば抜隊の時代頃になると、禅界にこうした傾向が起った。修行上に血脈というものが必要以上に重視されることもその一つである。修行者はこの血脈を後生大事に頸にかけて行脚したらしい。血脈は人体の血脈に喩えたものであり、師匠と弟子との間における法の相承を示す系譜のことであり、その系譜の書をここではいっている。この系譜は弟子にとっては師匠の後継者であることを立証するものであり、その書は従って弟子にとってはその証拠書類として貴重であったわけである。その血脈を師匠から授かった弟子はそれが紛失することを懼れて、行脚の際も箱とか袋とかにその血脈を入れ、頸にかけて歩いて身体から離さなかった。こうしたことは江戸時代にかけてますます行われることになったが、禅の密教化がこれに関連している。師匠からその後継者であるとされることは、悟りの経験が得られて法の嗣承に堪え得るものであるという許可が与えられたことを意味するが、その許可が書類の上にのみ重んぜられることになると、当然形式化してくる。悟りが恰かも血脈の書のうちにあるように誤解されることにもなってくる。抜隊がそのような頸にかけて歩く血脈のようなものをもって、修行上に得る所のあるものとしなかったことはいうまでもない。

また抜隊は修行者が奉持することを願った仏舎利塔にしても、それを奉持して誇ることに価値があるともしなかったし、身臂指をたくような苦行をもってそれが敬重すべき修行であるともしなかった。この抜隊が主張して止まなか

ったのは、見性の重要性であり、この見性がなくては他にどのようなことが修行者の行動としてなされたとしても、それは「全体外道也」として退けた。門徒を擁して一派をなす程の勢力をなしたとしても、世俗の出身がどのような権門であったとしても、特殊な芸能を具えるものであったとしても、またどんなに文学的才能をもったとしても、そうしたことに於て示される力量は凡そ見性とは直接関係のないものとして斥けた。「みづから見性の力なくして」といっていることは、抜隊はしばしば自心を悟るといっているが、見性とは自心を悟ることに外ならないのであり、この自心を悟ることを心がけることを除いては禅の目的とするものはないとしている。

*

問、経にをいて受持、読、誦、解説、書写等の五種の行を修すれば、無量の功徳をうると云、此意如何。
答、是〔れ〕即見性成仏の義なり。受持と者心性なり。この性は聖凡ひとしく受用し、箇箇あまねく円持す。自〔ら〕是を信得して義をさとるは読誦なり。義解やぶれ、想つきて見性開悟するは解説なり。悟証機熟して嗣法伝受するを書写となづく。

人間誰しも功徳を願わないものはない。人間の性の本質は利益の期待と追求とにあるかも知れない。聖なる経典を受持し、読経し、誦経し、解説し、書写すれば、その行為によって無量の功徳が得られると云われている。いったいこの功徳をどう考えたらよいのであろうか。「此意如何」とはこうした功徳観についての質問である。

抜隊はこの問いに答えて、功徳は利益として期待し追求すべきものではないとし、見性成仏することがそれであるとしている。見性とは前にも言ったように自心を悟ることであり、自心の心性の証得である。功徳は外に求めるものではなく、内に求めなくてはならない。五種の行をすべて心性の問題とし、特に五種の行の書写をもって、「悟証機熟して嗣法伝受する」ことにあるとしていることは、見性成仏を嗣法に結びつけた考えとして注目される。

終りに『抜隊仮名法語』からの一節をここに引こう。

「……生死輪廻の苦をまぬがれんと念はば情識を尽すべし。情識をつくさんと念はば心を悟るべし。心を悟らんと念はば坐禅すべし。坐禅は工夫を宗とすべし。工夫といふは公案を深く疑ふべし。公案の根本は自心なり。心を悟りたき望の深きを心ざしとも云ひ、道心とも云なり。」

抜隊は一則の公案をもってこれを守ることより外に秘事はないとするような公案禅には決してよらなかった。公案の根本は自心にあるとし、公案を「古人の公案」とはしなかった。ここに「道心」といっていることは注目すべきである。自心を悟ることであってこそ道心が起り得る。道心がなくて徒らに古人の公案を推量するだけであったならば、その悟りは何のためのものであろうか。抜隊のもとに参徒が雲集したのは、抜隊のこの道心にひかれたものとも云い得る。抜隊はその生涯を山居したが、如上の抜隊の語を窺うとき、その山居がどのような意志によってどのような信念によってなされたか、その凡そを知ることが出来よう。

不動智神妙録

大森曹玄

『不動智神妙録』は、沢庵宗彭（一五七三―一六四五）が、禅の立場から剣の理法を説いたもので、これによって剣の技法と、禅の心法との関係がよくわかる。従って禅者がこれを読めばその禅が実証的なものになるだろうし、剣客がこれを味読すれば単なる剣術が剣道に昇華するであろう。この故に後世の剣禅一如を口にするものは、この書を宝典として珍重したものである。

いつの頃に書かれたものか明かでないが、末尾に付けてある痛烈な苦言を連ねた書簡から、江戸柳生の開祖である柳生但馬守宗矩（一五七一―一六四六）に与えたものとされている。沢庵と宗矩との交渉は、沢庵が師事した希先和尚の法席に宗矩が列ったことから始ると柳生家では伝えている。それが事実とすれば、希先和尚は天正十九年（一五九一）に歿しているし、そのとき沢庵は十九歳であるから、両者は十代からの知己だということになる。宗矩は三歳の年長でありながら、沢庵を篤信してこれに兄事したものと見るべきであろう。

この一篇の眼目は、心が一つの対象に執着することなく、瞬間も止らずに活潑に働くところに、剣と禅の機用（はたらき）があることを述べたものである。なお世に『不動智』、または『剣術法語』と呼ばれるものがあるが、内容は大体同じである。

＊

無明住地煩悩。無明とは、明になしと申す文字にて候、迷を申し候。住地とは止る位と申す字にて候。仏法修行に五十二位と申す事の候。その五十二位の内に物毎に心の止る所を住地と申し候。住は止ると申す義理にて候。止ると申すは何事に付ても其事に心の止るを申し候。貴殿の兵法にて申し候はば、向ふより切る太刀を一目見て、

其のままそこにて合はんと思へば、向ふの太刀に其のまま心が止りて、手前の働が抜け候て、向ふの人に切られ候。是を止ると申し候。向ふより打太刀を見る事は見れども、そこに心を止めず、向ふの打太刀の拍子に合はせて、打たうとも思はず、思案分別を残さず、振上ぐる太刀を見ると否や、心を卒度も止めず、其のまま付入て向ふの太刀にとりつかば、我をきらんとする刀を我方へ押取つて、還て向ふを切る刀と可成候。禅宗には、是れを還把ニ鎗頭一倒ニ刺人一来と申し候。

○五十二位＝仏法修行の段階を仮りに五十二に分けたもので、十信・十住・十行・十廻向・十地の五十と、等覚と妙覚の二位を併せていう。そのうちの十廻向の段階までが凡夫で、それから上が聖位とされる。○拍子＝宮本武蔵に一拍子の打という教えがある。「敵我あたるほどのくらいを得て、敵のわきまへぬうちを心に得て、我身もうごかさず、心も付ず、いかにもはやく直に打拍子也」という。

沢庵はこの章で無明と住地については説明しているが、どういうわけか折角項目に掲げながら、煩悩については一言もふれていない。智恵が明かでないのだから、無明は当然に正しい道理を理解することができない。その妄昧さが対象に心を奪われて、そこに停滞するという住地の状態を作り出す。それが物事について煩い悩むところの煩悩の本である、とでもいうのであろうか。

剣道では「色に付く」といって、相手の動きに捉われることを極度に嫌う。相手の〝色〟についてまわるから、沢庵のいうように「向ふの太刀に其のまま心が止りて、手前の働が抜け」るのである。『柳生流新秘抄』という書物に「太刀のぴかりとする所へ、初一念を直ぐに打込むべきなり」とあるが、それが武蔵のいわゆる〝一拍子の打〟というものであろう。〝一拍子の打〟は、ただ単に剣道のことばかりでなく、人生万般の行動原則でなければならない。沢庵は、そのことを「振上ぐる太刀を見ると否や、心を卒度も止めず、其のまま付入て向ふの太刀にとりつかば」といっている。つまりは相手の〝色に付〟かないから、その動きについてまわったり、振りまわされたりして後手に回

らず、いつでも自主的に行動ができるわけである。

双葉山は、彼の相撲が「受けて立つ」ものだと批評されたのに対し、「わたしの場合は『向うの声で立つ』――『向うが立てば立つ』、しかし立った瞬間には、あくまでも機先を制している」(『相撲求道録』)といっている。そういう働きは「色に付く」〝住地〟の分際では、とてもできるものではない。

一休和尚が蒲焼屋の前を通ったとき、思わず「うまそうだナ」と、つぶやいたところ、三四町も行ったとき、お伴の小僧が「出家の身であんなことを言ってもいいものでしょうか」と、抗議めいたことをいいだした。一休さんは「お前はまだ蒲焼をブラ下げて歩いているのか。おれはあの店の前で捨ててきたわい」といった、という話がある。

もちろんおとぎ話であろうが、無明住地の弊をついていておもしろい。心は須らく現在なることを要す、である。

剣道ではまた「狐疑の心」を忌む。疑い惑って逡巡することは、これまたひとつの住地である。太刀(たち)の道とは、断ちの道で、あれかこれかの場合に、断乎として決断する道でもある。

*

諸仏不動智。諸仏不動智と申す事は、不動とは、動かずといふ文字にて候。智は智恵の智にて候。不動と申して石か木かのやうに無性なる義理にてはなく候。向ふへも左へも右へも、十方八方へ心は動き度きやう動きながら、卒度も止らぬ心を不動智と申し候。(略)然れば不動智と申も、人の一心の動かぬ所を申し候。我心を動転せぬ事にて候。動転せぬとは、物に心を止めぬ事にて候。物に心を止むれば、物に心をとられ候。物毎に止る心を動くと申し候。物を一目見て其心を止めぬを不動と申し候。なぜなれば、物に心が止り候へば、いろいろの分別が胸に候て、胸のうちいろいろに動き候。止まればうごき候。止らぬ心は動かぬにて候。

○智恵＝万物をそのままで平等一体と観ることのできる大きな心作用で、すべてを分析的に見る知識と区別される。

雲門禅師だったか、僧が「いかなるか、これ不動尊」と、たずねると「東奔西走」と答えたという。沢庵は、不動

とは石か木のように、生命のない動きのないことではない。右にも左にも、四方八方どこへでも自由自在に、動きたいように動いて、しかもすこしも停滞しない心が不動智だという。雲門の「東奔西走」とは、その流動して止らないことをいったものであろう。

コロコロというのがつづまってこころになったのだと、少年の頃に国学の先生に聞いたことがある。たしかにコロコロと動き、サラサラと淀みなく流れるからこそ、こころなのであろう。無念無相などともいうが、およそ動きのない心など意味がないとおもう。

さきに一休さんは、蒲焼の香を嗅げば蒲焼の芳香を満喫しながら、しかもその場ですぐに捨てたといった。つまり蒲焼だけに止っていないから、心に少しの動揺もなく、いつでも絶対の現在のまま、体験状態のままで流れている。コマが極度に回転しているときは、停止しているように見える。それが不動智なのである。小僧君は三町も四町もの間、蒲焼に心が釘づけにされ、それに拘泥しているから「いろいろの分別が胸に」起って、三四町もの間の出来事は何も心に映らず、心が煩悶し動顛している。

臨済禅師は「已起の者は続ぐこと莫かれ、未起の者は放起せんことを要せざれ。便ち十年の行脚に勝らん」といっている。すでに起きた念慮はその場で捨ててしまい、つづいて起る連想を育てないがいい。まだ起らない念は放っておいてはいけない。まさに起らんとする念頭を截断してしまえ、というのである。それができれば、たしかに十年の参禅修行にもまさる勝行であろう。

「夫れ剣は瞬息、心気力の一致」と教える。剣の道では、その場合に身体の行動が伴わなければならない。相手に対したとき、直観と判断と行為とが、瞬間に一つのものとなって発動しなければ剣者ではない。少くとも、その訓錬が絶対条件である。いわゆる「認識の実践」というのは、それであろう。空理空論ではいけない。そこで当然、つぎのようなことになる。

理事の一致。理の修行、わざの修業と申す事の候。理とは右に申す如くに候。至りては何も取合はず、唯一心の捨てやうにて候。段々右に書付候如くにて候。然れども事の修行を仕らず候へば、道理ばかり胸に有りて身も手も働かず候。事の修行と申は、貴殿の兵法にてなれば、三箇九箇の様々の習の事にて候。理を知ても、事の自由に働かねば成らず候。身持、太刀のとりまわし能く候ても、理の極り候ところ暗く候てはなるまじく候。事理の二つは車の両輪の如くなるべく候。

＊

○三箇九箇＝柳生宗厳の『新陰流截合口伝書』に「三箇大事」として「一、拍子有かまへの事。一、拍子なきかまへの事。一、身離かまへの事」とある。九箇というのは、同流に伝える必勝、逆風、十太刀、和卜、睫径、小佶、大佶、八重垣、村雲の九本の組太刀である。○身持＝恐らく身体の構えのことであろうが、新陰流では「構え」という固定化を嫌って、身勢とか身位などといっている。

身につかず、実践できない仏法は理論仏教であり、仏教哲学である。禅ではない。禅は昔から不立文字、教外別伝といっている。しかし、仏法の教理、哲学は、必要であり有用である。「道理計り胸に有りて身も手もはたらか」ない剣道は、古来「理兵法」といってさげすまれてきた。これは屁のつっかい棒にもならない。無用の長物である。といって、人間は虎や狼ではない。それがいいことか悪いことか知らないが、「理の極まり候ところ暗く候ては」、安んずることのできないのが人間である。法理顕然としない悟りを〝一枚悟り〟というが、道理の裏づけのない剣は単なる暴力であり、殺人剣である。古人が「凶器不祥」という所以である。事理一如に修行し、身についたものにするのが、古来からの東洋芸道の習いである。

＊

心の置所。心をいづくに置うぞ。敵の身に心を置けば敵の身に心を取らるるなり。敵の太刀に心を置けば、敵

の太刀に心を取らるるなり。敵を切らんと思ふ所に心を置けば、敵を切らんと思ふ所に心を取らるるなり。（略）とかく心の置所はないといへば、或人の曰、とかく我心をよそへやれば、心の行所に心をとりとめられて敵に負くるほどに、我心を臍の下に押込うで余所へやらずして、敵の働によつて転化せよと云。尤も左もあるべき事也、然ども仏法の向上の段より見れば、臍の下に押込うで心を余所へやらぬと云ふは段が低し。向上に非ず。修行稽古の時の位なり。敬の字の位なり。又は孟子が放心を求めよと云ひたる位なり。（略）臍の下へ押込うで他所へ遣るまじきと思ふ心に心をとられて、さきの用が欠けて殊の外不自由になるなり。（略）心を右の手に置けば心を右の手にとられ、左の用が欠ける也。心を眼に置けば眼に心をとられ、耳の用が欠くる也。どこになりとも心を一所に置けば、余の方の用は欠くる也。然れば心をばどこに置くべきぞ。我答云、どつこにもなおきそ、どつこにも置かねば我身にいつぱいに行きわたつて、全体に延び広ごりて大心になるなり。心を一方に置かざれば、心は十方にあるぞ。

○向上＝向下に対する言葉で、本来は悟りの世界とか、第一義諦をいうのだが、ここでは高い境地を指すものと解してよい。○敬の字の位＝宋儒は主一無適――心を集中統一して、どこにも適かしめないことと解している。○放心＝うっかりして、散乱した心。

沢庵は別の項で、「心を一所にとり定めて他処へ散らさず、一切のわざをするに、其わざ一つを掌りて余所へ心を遣らず、後より抜いて斬るとも、切る方へ心を遣らぬを敬と云」と説明しており、それは「尤肝要の事」だといっている。仏法では、その敬の位のことを「一心不乱と説」くのであるが、しかし、いかに大切ではあっても、要するにそれは「至極の所にてなく候、我心を捕へて乱さぬように習ひ入る修行稽古の位に」ほかならない。「喩へば雀の子捕られじとて、猫を縄して常に引きつめて置」くようなもので、それでは不自由で仕方がない。第一、心のままに働くことなど、とてもできるものではない。縄をといて行きたい所にやっても、「雀と一つに居ても雀を捕らぬやうに

する」のが、仏法の本来の姿でなければならない。「貴殿の兵法に当てて申候へば、太刀をば打つけよ、打ても心な止めそ、一切打手を忘れて打て。人をきれ。人に心を置くな。人も空、我も空、打つ手も打つ太刀も空と心得よ、空に心は止められまいぞ」とも、いっている。そうでなければ、本物ではない。

孟子が「放心を求めよ」といったのもそれと同じことで、初心の段階としては是非必要のことである。物事の習い始めには、先ず「放心を求めて」心を集中統一しなければ、何もできるものではない。ボンヤリ放心状態でいてできることは、この世の中に居睡りくらいしかないであろう。といって、心を縛りつけておいたのでは、これまた「つながれ猫のようにて、身が働かれぬ」から、次には邵康節のいったように「心は放たんことを要す」で、おっ放すがいいのである。そうすると心が「全体に延びひろごりて大心になる」であろう。そのとき十方世界は、わが真実の人体なりと自覚されてくるであろう。

『不動智神妙録』には、このほかに「水上に胡蘆子を打つ」とか、「前後際断」とか、「石火の機」、「間髪を容れず」などの項目があるが、要は四方八方に動きたいように動きながら、すこしも止らないという心の持ち方を教えているのである。そして不動智の機用(はたらき)もその究極に至れば、元の出発点の住地の無明と一つになる。愚痴の凡夫は無明故に一向に本来の智恵が出ないが、不動智を得た智者には小智恵はちょっとも出ないものである。出発点は帰着点と同じである。趙州和尚が「本と修行して人を利済せんと欲す、誰れか知らん却って不唧𠺕(ふしつりゅう)(馬鹿もの)にならんとは」といったのもその意味であろう。

世間には『不動智』は程度が低い、と評する人もあるようだが、何も高級らしくむずかしく説くばかりが能でもあるまい。知的な理解でなく、体得するとなると、これだけの〝程度の低い〟ものでも、優に生涯かけての血みどろの修行がいるであろう。

なお、はじめに記したように、巻末に柳生宗矩に宛てたものといわれる書簡が添えられている。但し『不動智』には、それがない。書簡は「貴殿事、兵法に於て今古無雙の達人故、当時官位俸禄、世の聞えも美々敷候」に始まり、「心こそ心迷はす心なれ、心に心心ゆるすな」の和歌に終る、千六百字くらいの長文である。

その内容としては、まず「一家に於ては父母に能く孝を尽くし、夫婦の間少しも猥(みだり)になく、礼儀正しく妾婦を愛せず、色の道をたち、云々」とあるところから、その頃、宗矩は将軍の恩寵に狎(な)れて「妾婦を愛」したものと見られている。沢庵は、まずその痛いところを突いて、反省を促している。

この根本の紊れが、弟子の取立方にえこひいきを生じ、子息の行状を悪くしている。「色を好み、奢気随(おごりきずい)」をする心の乱れから、「善人ありとも我が気に合はざれば善事を用ひず」、「心正しからざる」「気に入たる無智若輩の悪人」を、重く用いることになる。「貴殿の弟子を御取立被成にも、かやうの事有之由、苦々敷」次第だと、憤慨している。

そんな有様だから、子息の身持も悪くなるのだ。「御賢息御行状の事、親の身正しからずして子の悪しきを責むること逆なり、先づ貴殿の御身を正しく成され、其の上に御意見もなされ候はば自ら正しく、御舎弟内膳殿も兄の行跡にならひ正しかるべければ、父子とも善人となり目出度かるべし」と、面を犯して直言している。柳生家の系譜によると、宗矩は石舟斎の五男で末子であって、内膳と名のる弟子はいない。子息としては十兵衛と友矩、それに飛驒守宗冬の三人がある。不行跡をしたのは宗冬であろう。

また沢庵は「貴殿乱舞を好み」、諸大名に「能を勧められ候事、偏に病と存」ずるとつよく戒めているが、宗矩自身は猿楽や仕舞を剣の参考として伝書にも記し、「是、兵法に実、面白き也」ともいっているので、必ずしも能に淫したとも思われない。しかし、そういうことを通じ、「諸大名より賄を厚くし」「挨拶のよき」ものを推挙したことを、沢庵は非難している。将軍の大政に参与した宗矩に対し、このように痛烈に警告できるとは、やはり沢庵ならではとおもわれる。

無難法語

辻　雙明

至道無難禅師の生涯とその家風については、本講座第四巻所収の拙稿「無難」において、いささかながら述べたが、無難禅師は、白隠禅師の法系上の祖父にあたる人であり、大応・大燈・関山と伝えられた臨済正宗の嫡孫・愚堂東寔禅師の法嗣である。したがって、その法語には、『臨済録』の日本語版と思われるような表現が多く見られるが、それと同時に、数え年五十二歳までは、世俗の家業につき妻子もあった人であるためであろうか、その法語の中には、人の世の現実や自らの「悪」についての鋭く深い洞察と反省から出た言葉も多い。

無難禅師の木像に如実に現わされているような、禅師の重厚にして茫洋且つ朴訥な風格は、その法語においても、そのまま感得されるところであるが、一見しては素朴と思われる独特のスタイルの文字の底に、深い禅意が秘められていることを発見する者にとっては、『無難法語』は、まことに驚嘆すべきものであり、むしろ「恐ろしいもの」とさえ思われる。そして日本語のこの法語の味読のためには、漢文の禅籍の場合とは逆に、『臨済録』『碧巌録』『六祖壇経』などの語録の言葉を脚註とすることを要する場合が、しばしばある。

浄土真宗の『歎異抄』に相当するものとも思われるような、体験からの直の表現の多いこの法語は、禅門における最も貴重な指南の書であり、このような法語を熟読玩味しつつ参禅弁道するということは、邪禅ないし野狐禅に陥る危険から私たちを救ってくれるものであると考えられる。

無難法語は、山田孝道編『禅門法語集』（絶版）や『白隠和尚全集』（龍吟社刊行）の中にも収録されているが、ここでは、その編集のために、親しく至道庵の中に居住して、多くの年月を費された公田連太郎先生の編著『至道無難禅師集』（春秋社刊行）

に依ることとした。（但し筆者の判断によって濁点や句点や送り仮名を付加した個所がある。）この書の中には、主著である『即心記』と『自性記』の他に『無難禅師道歌集』『龍沢寺所蔵法語』相川氏や大村氏の『所蔵法語及び書簡等』また『至道無難禅師行録（東嶺円慈編）』などが収録されており、公田先生の著述である『至道庵縁起』その他も収められている。

*

或人問、古今難レ得悟也ト云、如何悟ゾヤ。予云、六祖大師下ニ四十余人、馬祖下ニ百三十余人、大悟人有リ。又問、悟如何。予云、本心也。問、如何是本心。予云、無一物。又問、如何是無一物。無言。（『自性記』）

○六祖大師＝達磨大師から六代目の大鑑慧能禅師（六〇一―六七四）のこと。○馬祖＝六祖慧能の法孫にあたる馬祖道一禅師（七〇七―七八六）のこと。

「悟は如何ん」という問に対して、無難禅師は、それは「本心」を悟ることだ、と答え、さらに、「如何なるか是れ本心」という問に対して「無一物」と答えておられるが、『自性記』の冒頭には、無難禅師は自らの修行の過程を回顧しつつ次のように記しておられる。

「予ハミノ（美濃）ノ国関（ガ）原ノ番太郎ナリ。愚堂和尚ノ人足シテ、江戸へ御供ノ時、和尚不便に思召、本来無一物ト御示、忝思、三十年修行シテ、直ニ無一物ニナリ、和尚ノ御恩により、仏ノ有かたく忝ヲ知、仏法、人に教、いとたうとし。」

これによってみれば、「無一物」あるいは「本来無一物」という一句と無難禅師との間には、特に深い因縁のあったことが分るのである。

前記の法語において、「無一物」についての問者の一層の追求に対して、無難禅師は「無言」をもって答えておられるが、禅門の問答商量においては古来「黙然」とか「拠坐」とか「良久」とかということをもって究極の真理を表現することが、しばしば行なわれている。しかし、「維摩の一黙、其の声、雷の如し」などとも言われるように、

禅門の「黙然」や「拠坐」や「良久」は単なる「無言」ではないのである。「平原秋樹の色、沙麓暮鐘の声」などという禅語があるが、禅門の「黙然」や「良久」の境涯を真に悟りえた人でなくては、このような禅語の含蓄するところを真に知ることはできない。禅門の「黙然」は、大乗仏教の説く「真如実相」を端的に表わすものであるが、このような「説禅」に対しては、禅門においては、厳しく痛棒が加えられるのを常とする。

*

心は神と云、天道と云、仏と云。三国にわたり、言は別にしてもと一体也。こゝは直に性のたゞしきをいふなり。無一物になりたるときの事なり。凡夫のあやまり、こゝにあり。無一物ならば見聞覚知あるまじとおもふ。聖人は見聞覚知直に無一物なり。こゝをよく心得べき事也。（『自性記』）

○三国＝日本・中国・インドのこと。○直に性のたゞしき＝性は、儒書の『中庸』の中の「性」である。この法語の数条まえの法語においては、『中庸』の「率レ性之謂レ道」という一句についての問に対して、「予云、身の念なき所、性也。万事にそまらぬ心にて見聞覚知せよと也」と答えておられる。「万事にそまらぬ心」とは、なに事にも囚われない心、一切を超越した心境という意味である。

「心」と題して、無難禅師は、

仏神また天道と　な（名）をかへて
　　ただなにもなき心をぞいふ（『即心記』）

などと詠んでおられるが、「無一物の心」を仮に名付けて、仏とも神とも天道とも如来とも阿弥陀仏とも妙法とも禅とも性とも明徳とも言うのであると、無難禅師は述べておられる。（『即心記』の奥書また『龍沢寺所蔵法語』）

このような「無一物の心」については誤解されることが多いために、無難禅師は、「凡夫のあやまり、こゝにあり。無一物ならば見聞覚知あるまじとおもふ。聖人は見聞覚知直に無一物なり。……」と戒めておられるのであり、また、

次のようにも詠んでおられる。

主なくて見聞覚知する人を
いきぼとけとは　これをいふなり（『即心記』）

この道歌の「主なくて」とは、「無一物になって」ということであり、「本来無一物の心」即ち「本心」においてということであるが、この「本心」と「見聞覚知」との関係については、黄檗断際禅師（臨済慧照禅師の先師）の『伝心法要』の中に次のような言葉がある。

「本心は見聞覚知に属せず、亦、見聞覚知を離れず。（中略）見聞覚知を離れて心を覓むること莫かれ、亦、見聞覚知を捨てて法を取ること莫かれ、即せず離れず、住せず著せず、縦横自在なれば道場に非ざること無し。」

このように中国の禅宗語録に述べられているところの宗旨が、『無難法語』においては、前記のような言葉によって表現されているのである。

*

教は大きにあやまる。それを習ふは猶あやまる。只直に見、直にきけ。直に見るはみるものなし。直にきくは聞くものなし。（『即心記』）

予が弟子に。いろ〳〵に工夫とて、むつかしき事をこのむぞや。平常はみな仏、直に見、直に聞く。（『即心記』）

このように「直に見、直に聞く」と言われるときの「直に」とは、「自己を空しくし他者になりきって」ということである。

ころせ〳〵我身をころせ　ころしはてゝ
何もなき時　人の師となれ

身も破れ心も消（え）てなけれども

むかへる物のしな（品）にまかする
月も月　花もむかしの花ながら
見る物の物になりにけるかな

これらは、いずれも『無難禅師道歌集』所収の道歌であるが、前記の法語の脚註とも思われる。さらに『正法眼蔵』「現成公案」の中の左の一節は、前記の法語や道歌と符節を合するが如き禅意を表わす文字である。

「仏道をならふといふは、自己をならふなり。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるるなり。万法に証せらるるといふは、自己の身心、および佗己の身心をして脱落せしむるなり。悟迹の休歇なるあり。休歇なる悟迹を長長出ならしむ。」

この「悟迹の休歇なるあり。……」という言葉に対しては、無難禅師に次のような道歌がある。

いかにして　これほどうそをつきぬらん
さりとてはなき　さとりなりしを（「だるまのうへに」と題して）
なにごとも凡夫にかはる事はなし
仏祖といふも大魔なりけり
さかしまに阿鼻地獄へは落（つ）るとも
仏になると　さらにおもふな
道といふことばにまよふ事なかれ
朝夕おのがなすわざとしれ

これらの無難法語や道歌から直ちに想起されるのは、『臨済慧照禅師語録』の中の次のような言葉である。

「道流、仏法は功を用ふる処無し。祇是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困じ来たれば即ち臥す。愚人は我れを笑

ふも、智は乃ち焉を知る。」
「唯、道流、目前現今聴法底の人有つて、火に入れども焼けず、水に入れども溺れず、三塗の地獄に入るも園観に遊ぶが如く、餓鬼・畜生に入るも、而も報ひを受けず。何に縁つてか此くの如くなる。嫌ふ底の法無ければなり。」

*

ある人、平常大道つとめやうをとふに、いはく、凡夫即仏、ほとけとぼんぷと、もと一たいなり。しるを以て凡夫、しらざるを以てほとけと云ふなり。（『即心記』）
常に何もおもはぬは、仏のけいこ（稽古）なり。
なにもおもはぬ物から、なにもかもするがよし。
　いきながら死人となりてなりはてゝ
　　おもひのまゝにするわざぞよき（『即心記』）

ここに「しるを以て凡夫、しらざるを以てほとけ」とあるが、しばしば「しらぬ」という言葉が出てくる。この「しらぬ」は、『碧巌録』の第一則の「達磨廓然無聖」の問答の中の「不識」に当たるのであって、きわめて重要な一語である。それは「身心脱落して」ということ、相対的自己意識を超脱してということ、無我・無心になって、ということである。
「常に何もおもはぬは、仏のけいこなり」の「何もおもはぬ」もまた、それと同じである。「無一物になって」「無心になって」ということである。
この「無心」について、黄檗断際禅師の『伝心法要』には次のように述べられている。
「你、如今、一切時中、行住坐臥、但、無心を学せよ、久々にして須らく実得すべし。」
「能く無心なる、便ち是れ究竟なり。学道の人、若し直下に無心ならずむば、累劫修行すとも終に道を成ぜず、三乗

の功行に拘繫せられて解脱を得ず。（中略）無心を得れば乃ち住む、更に修すべきも証すべきも無し。」『伝心法要』には、「自由の人」「自在の人」という言葉もあるが、宗教的な自由・自在の根底には、無我・無心ということ、「身心脱落」ということがなくてはならないのである。

＊

仏とは只かりそめの名なりけり
　じひは仏のかたちなりけり（『無難禅師道歌集』）

仏と云、神と云、天道と云、菩薩と云、如来と云。色々難有名は、人の心をかへて云也。心本一物もなし。心の動、第一、慈悲なり、和なり、直也。（『即心記』の奥書）

○じひは仏のかたち＝「かたち」という言葉は、次のような場合にも用いられている。「心は無一物なり。無一物は天地のかたちなり。天地は形なきものなり。」（『自性記』）

慈悲は、『無難法語』においても最も大切な一事であることは言うまでもないが、それは「本来無一物の心」即ち「無心の心」の動きであるというのである。そして真の慈悲は、無心の慈悲でなくてはならないということを強調して、次のように諄々と説かれているが、この一節にも、『無難法語』のユニークな表現の一つが見られる。
「物にじゆく（熟）する時あるべし。たとへばちいさきとき、いろはをならひ、世わたるとき、文書に、もろこし（唐土）の事も、書のこす事なし、いろはのじゆくするなり。仏道も、修行する人、身のあくを去るうちは、くるしけれども、去りつくして、ほとけになりて後は、何事もくるしみなし。又慈悲も同（じ）事なり。じひするうちは、じひに心あり。じひじゆくするとき、じひをしらず。じひしてじひしらぬとき、仏といふなり。」（『即心記』）
「たとへば火はものをこがす、水はものをうるほす。火は物をこがすと、其火はしらず、水は物をうるほすと、其水はしらず。ほとけはじひして、じひをしらず。」（『即心記』）

*

仏道をとふ人に

身をなくするなり。身に八万四千の悪あり。身なければ大安楽なり。じきに神なり。直に天なり。我（が）家に仏といふなり。（『即心記』）

「身をなくする」は「身心脱落」ということであり「無一物」になるということである。「八万四千」は「八万四千の煩悩」「八万四千の法門」「八万四千の光明」などというように使われる仏教語であって数の多いことを表わす。『無難法語』における「悪」は、無明・煩悩であり、またそれから起こるところの悪業である。「身」とは単なる肉体ということと、身体的自己ということではなくて、相対的自己意識の囚われ、小さな自我への執着を意味している。相対的自己意識の囚われ、小さな自我への執着こそは、一切の煩悩、一切の悪の根源であるというのである。

*

我（が）身は八万四千の悪あるものなり。其中に大将とかしづく、色欲、利欲、生死、嫉妬、名利、此五つ也。よのつねにして退治しがたし。昼夜悟を以て一々に身の悪をほろぼし、清浄になるべし。悟といふは本心なり。（『即心記』）

八万四千の悪業あるは身也。水火のせめにあふなり。これを思ふはおそろしき也。（『即心記』）

悟を以て仏法と云。悟る人まれなり。一念（の）悪気ひるがへす事ならず。（『即心記』の奥書）

無難禅師は、人間性の中の「悪」、自らの中の「悪」を凝視した人であった。ここに記した『即心記』の「奥書」の一節は、無難禅師示寂の直前に書かれたものであり、それは正に、禅師の最終の法語の最後の一句である。禅師は、単に「雲外に呵々と笑う」というような「雲居の羅漢」的な禅者ではなく、人間的世界の現実を見つめた人であり、因果・善悪・相対を軽視するところの野狐禅者に対して厳然と正宗を挙揚した真正の禅者であったのである。

修行しやはなん（男）女の中をとほざけよ
火にはつるぎもなまるものなり（『自性記』）

衣をきるほどの人、必ず女のあたりへよるべからず。いかに身にあやまらずとも、心にうつるなり。故に女にちかづくは、かならず畜生のけいこ（稽古）なり。老僧の女をいむは、ちくしやうの心残る故なり。（『即心記』）

色欲についての、このような端的な表現ないし率直な告白は、禅籍においては、他に類を見ないのではなかろうか。さらに無難禅師は次のように説いておられる。

「ある人、男女のまじはりをいむ。予いはく、仏道にあらず。男女は、まじはる物也。」（『龍沢寺所蔵法語』）

「もろこし（唐土）に、となりの家くづれて、其内の女さむしとて、ふところに入れてふす。もろこしにも、かゝるめいよ（名誉）のおとこなればこそ、書きとゞむれ。我師ゆあびたまへるに、女うしろより前にいたりて、のこらずあらふ。これもわが国にめづらしからんと思ふ。」（『即心記』）

「うつくしきかたちと見るは心なり
まよふはをのが身よりなすなり」（「修行者によみてやる」と題して）（『自性記』）

「大道大覚之時、われをしらぬせうこ（証拠）には、たとへば女にまじはりても、たから（宝）にまじはりても、何の心もなくなる事也。是がたいていの修行じやのならぬ事にて候。かやうのものが、人の師になりてもよく候。たとへば、しやかほとけ（釈迦仏）三十のとし、女に法を御とき候。是にてがてんあるべく候。」（『相川氏所蔵法語及び書簡等』）

「仏、世ニ出（いで）たまひて、身ノ悪ヲ去（れ）、悪ナケレバ身なし、身ナケレバ仏なりと御教（へ）、いと有がたき事なり。必（ず）仏と云（フ）ハ、人ノ身ニ在（る）心ノ事也。

心ハ本来無一物也。修行と云ハ、常ニ無一物になるを云也。
身ニ悪アレバ、無一物に成（る）事かたし。故ニ悪ヲ去（り）つくす時、見聞覚知の主、慥（に）無一物也。」（『大村氏所蔵法語及び書簡等』）
「ある人とふ、五戒をたもつ事は、如何なる故ぞ。予云、殺生、偸盗、邪婬、妄語、飲酒なり。皆身に有る罪なり。悟れば無一物也。」（『自性記』）
要するに、「本来無一物」の心即ち「本心」を悟り、「常に無一物になる」ようにと修行する。これが仏教の根本であり、戒をたもつという事も、この根本の上にこそ成り立ちうるのである、と説いておられるのである。しかし、この事の真の実践は難中の難事あり、それゆえにこそ「仏道無上」とも「煩悩無尽」とも言われるのである。

夜船閑話

大森曹玄

『夜船閑話』は、宝暦七年（一七五七）に出版されたもので、白隠慧鶴禅師（一六八五―一七六八）七十三歳のときの作である。

白隠禅師は二十四五歳の頃、悟道と実践とが一致しないということで非常に苦しんだ。そのうえ長い間の過労がたたって、今でいうノイローゼと肺結核に悩まされた。百方医療に手をつくしたが効を奏せず、ほとんど絶望状態に陥ったとき、偶然にも京都の白河の山中に、白幽子という医学に深い知識をもった人がいることを聞いて、直ちにその白幽子を訪ね「内観の秘法」を授けてもらった。その法を三年ほど真剣に修すると病気が全快したばかりでなく、これまで手もつけられなかった古則公案も、すらすらと底に徹して悟ることができたという。同じ悩みをもつ後進のために、その体験を書いたのが、この『夜船閑話』である。

白隠によれば、彼が会ったとき白幽子は「霊寿三四甲子」（一甲子は六十年）だったというが、東嶺は「寿九十に近」いと訂正している。大観文殊はさらに「享歯四十余」と言い直している。そんなところから、『夜船閑話』とは白河夜船をもじったもので、白隠の漢方知識の独り語りだ、という人さえもいるが、白幽子が実在の人物であることは、まず間違いあるまい。

*

乃ひ（乃ち）云く、若是参禅弁道の上士心火逆上し、身心疲労し、五内調和せざることあらんに、鍼灸薬の三つを以て是を治せんと欲せば、縦ひ華陀扁倉といへども、輙く救ひ得ること能はじ。我に仙人還丹の秘訣あり、汝が輩試に是を修せよ。奇功を見ること、雲霧を披いて皎日を見るが如けん。若し此秘要を修せんと欲せば、且

らく工夫を抛下し話頭を拈放して、先須らく熟睡一覚すべし。其未だ睡りにつかず眼を合せざる以前に向て、長く両脚を展べ、強く踏みそろへ、一身の元気をして臍輪気海、丹田腰脚、足心の間に充たしめ、時々に此観を成すべし。我が此の気海丹田、腰脚足心、総に是我が本来の面目、面目何の鼻孔かある。我が此の気海丹田、総に是我が本分の家郷、家郷何の消息かある。我が此の気海丹田、総に是我が唯心の浄土、浄土何の荘厳かある。我が此の気海丹田、総に是我が己身の弥陀、弥陀何の法をか説くと、打返し打返し常に斯くの如く妄想すべし。妄想の功果つもらば、一身の元気いつしか腰脚足心の間に充足して、臍下瓠然たること、いまだ篠打ちせざる鞠の如けん。恁麽に単々に妄想し将ち去て、五日七日乃至二三七日を経たらむに、従来の五積六聚、気虚労役等の諸症底を払て平癒せずんば、老僧が頭を切り持ち去れ。

○心火＝漢方医学では、五臓に五行説を当てはめ肝を木、心を火、脾を土、肺を金、腎を水とする。○五内＝五臓のこと。○華陀扁倉＝支那の代表的名医で華陀・扁鵲・倉公の三人。○還丹＝何度も焼いて練った長生不死の仙薬であるが、この場合は気即ちエネルギーを丹田に還元して、そこを充実させることと解する方がいい。○工夫＝思考。○話頭＝公案。○気海＝気の蓄えられてある海。場所は下腹部。昔はここが呼吸の本と考えられた。○丹田＝長生不死の丹薬を生産する田の意味で、臍下三寸という。実は全身の力の均衡を保つ中心。○足心＝足のうらの中心、俗にいう土ふまず。○瓠然＝瓢箪のような。○五積六聚＝五臓六腑の諸症。○労役＝内臓の疲れ。

序文には、まず京都の松月堂という本屋が、白隠和尚の侍者に手紙を寄せ、白隠老師に「夜船閑話」という原稿があるそうだが、世の禅修行者のためにそれを出版させてくれぬか、と交渉してきたことから説き起している。もちろん白隠自身の筆であるが、一応〝窮乏庵主饑凍選〟として、他の人が書いた形式にしてある。

そして〝内観の秘訣〟なるものを示すのである。それは身心を床上に安らわせて呼吸を整え、今でいう暗示療法のようなことをするのである。いわゆる丹田呼吸をしながら、「我が此の気海丹田腰脚足心云々」という四つの句を〝妄想〟せよ、と教えている。病人というものは病気のことや、それに連る死の不安、煩悶など、さまざまの妄想が、頭

の中にいっぱいにつまっていてなかなか消え去らないものである。けれども一応それらをすべて忘れ去り、そのうえで一心に「我が此の気海丹田云々」という句を唱えながら、それに心を統一集中する。足の土踏まずから脚、腰に気力を充たしながらこのように〝妄想〟するのだから、頭にのぼっている気が、下半身に下って手足はホカホカしてくる。毒を以って毒を制すで、いつしか頭につまっている妄想は、エネルギーのつよい四句の〝妄想〟に巻き込まれてしまって、おのずと解消せざるを得ない。そして自信と活力とが、全身に充ちわたってくる。それでもノイローゼが癒らないなら、おれの白髪首をやるわい、こう白隠さんは断定するのである。

*

稿中何の説く処ぞ。曰く、大凡生を養ひ長寿を保つの要、形を錬るにしかず。形を錬るの要、神気をして丹田気海の間に凝らしむるにあり。神凝る則(とき)は気聚(あつま)る。気聚る則は、即ち予が真丹成る。丹成る則は形固し。形固き則は神全し。神全き則は寿(いのちなが)がし。是仙人九転還丹の秘訣に契(かな)へり。須らく知るべし、丹は果して外物に非ざることを。千万心火を降下し気海丹田の間に充たしむるに在るらくのみ。(以上序)

○形＝形は必ずしも身体ばかりとは限らない。身心一如と見るべきである。○神気＝一応、精神気力と考えてよい。○九転還丹＝九度錬り直して変化させ、最後に真丹を作りあげる。

ここでは白玉蟾(はくぎょくせん)の言葉を引いて、九転還丹の精神的な解釈をしているわけであるが、白隠のいいたいのは「丹は果して外物に非」ずということである。仙人のように山の中で丹砂を錬り、薬物をさまざまに変化させてそれを飲む。そして長生久視を図るなどというのは外道である。錬丹の要訣は「千万心火を降下して、気海丹田の間に充たしむるに在る」のみである。心を集中統一し、気力を臍の下に充実させる、それが白隠の健康、長寿の秘訣なのであり。同時に彼の禅定力養成法でもある。

*

山野初め参学の日、誓つて勇猛の信心を憤発し不退の道情を激起し、精錬刻苦する者既に両三霜、乍ち一夜忽然として落節す。従前多少の疑惑根に和して氷融し、曠劫生死の業根底に徹して漚滅す。自ら謂らく、道、人を去ること寔に遠からず。古人二三十年是何の捏怪ぞと、怡悦踏舞を忘るる者数月、向後日用を廻顧するに、動静の二境全く調和せず、去就の両辺総に脱洒ならず。自ら謂らく、猛く精彩を着け、重ねて一回捨命し去んと。越いて牙関を咬定し双眼睛を澄開し、寝食ともに廃せんとす。既にして未だ期月に亙らざるに心火逆上し肺金焦枯して双脚氷雪の底に浸すが如く、両耳渓声の間を行くが如し。（略）或人曰く、城の白河の山裡に巌居せる者あり、世人是を名けて白幽先生と云ふ。霊寿三四甲子を閲みし、人居三四里程を隔つ。人を見ることを好まず。行く則は必ず走て避く。人其賢愚を弁ずることなし。里人専ら称して仙人とす。聞く、故の丈山氏の師範にして精く天文に通じ、深く医道に達す。人あり、礼を尽して咨叩する則は、稀れに微言を吐く。退いて是を考ふるに大に人に利ありと。此において、宝永第七庚寅孟正中浣、竊に行纏を着け濃東を発し、黒谷を越へ直に白川の邑に到り、包を茶店におろして、幽が巌栖の処を尋ぬ。

○山野＝自分を卑下していう言葉。○落節＝本来は利益を失うことであるが、転じてすべてを失って何もなくなったこと。○捏怪＝捏はデッチ上げるで、奇怪なことを捏造するの意。○精彩＝色彩のハッキリしていること、この場合は精進の意味。○牙関咬定＝歯をくいしばる。○期月＝一カ月。○城の白河＝現在の京都市左京区北白河。○中浣＝浣は十日のこと。月の十一日から二十日までの間。中旬。○行纏＝旅支度。○濃東＝美濃国の東部。当時、白隠は岐阜の霊松院にいた。

ここに白隠が白幽子を訪ねるまでの経緯を述べてある。『白隠禅師年譜』の宝永七年、二十六歳の項に「比来、参学に労し、病魔に役せられ、心火逆上し肺金焦枯して、国手も手を拱くに至る。便ち十二種の凶相を現ず」とあり、十二種の凶相を「一、頭脳煖かにして火の如し。二、腰脚冷かにして氷の如し。三、両眼常に涙を帯ぶ。四、双耳交交声を作す。五、陽に向えば自然に怖れを生じ、六、陰に向えば覚えず憂を生ず。七、思想を労し、八、悪夢に疲る。

九、睡るときは則ち精を漏し、十、寤むるときは則ち気耗す。十一、食消化せず。十二、衣に暖気なし」としている。そのために生きる望みすら失ったという。そこで白幽子を訪ねて診察を乞うと、白幽子は「観理度に過ぎ、進修節を失し」たものと断じた。真理の頭脳的究明がすぎて、禅定力がそれに伴わず、思念の方法と身体の生理とが調節を失ったために陥った禅病だというわけである。

＊

若人察せず観照或は節を失し、志念或は度に過る則は、心火熾衝して、肺金焦薄す。金母苦しむ則は水子衰減す。母子互に疲傷して五位困倦し、六属凌奪す。四大増損し各々百一の病を生ず。百薬功を立すること能はず、衆医総に手を束ねん。終に告る処なきに到る。

○志念＝思念のこと。○五位六属＝五臓六腑。○四大＝地水火風の四大原素。

この文章の前に「大道分れて両儀あり、陰陽交和して人物生る」という、東洋医学の原則が述べられ、それから漢方の生理学の説明がある。そして「先天の元気」といわれる根源的エネルギーが、人間の中心即ち臍下丹田に充実してこそ、内臓の諸器官も健全であれば、血液の循環も円滑に行われることが説明される。

人がもしそのような天然の理、生理の自然に反して頭の使いすぎや、思念過剰になると、心臓と肺の調和がくるう。肺が悪くなると、当然その子である腎臓も冒かされる。その結果、他の内臓諸器官も障害を起し、いわゆる四大不調ということになって、四百四病が併発して処置なしということになる。くれぐれも誡しむべきは観理度を失し、思念過剰に陥り、その結果、心火逆上してカッカとのぼせることである。そうなると当然、頭寒足熱の反対になる。

＊

是故に漆園曰く、真人の息は是を息するに踵を以てし、衆人の息は是を息するに喉を以てす。許俊が云く、蓋し気下焦に在る則は、其息遠く、気上焦に有る則は、其息促まる。上陽子が曰く、人に真一の気有り、丹田の中

に降下する則は、一陽また復す。若人始陽初復の候を知らむと欲せば、暖気を以て是が信とすべし。大凡生を養ふの道、上部は常に清涼ならんことを要し、下部は常に温暖ならんことを要せよ。

○漆園＝荘子のこと。○許俊＝朝鮮の医家、『東医宝鑑』の著ありという。○上焦＝上中下の三焦に分かれ、上焦は心臓の下、中焦は胃の中、下焦は膀胱の上で、ともに水分の排泄を司るという。

後の方でも「若し心を降下せずんば、縦ひ三界の秘密を行じ尽したりとも起つことを得ず」とか「其大意、心火を降下して丹田及び足心に収むるを以て至要とす」とか説いて、こういう説が「道家者流に類するを以て、大に禅に異なる者とする」のは誤りであることを強調している。多くの人は呼吸が上ずって、心気が胸から頭に上っている。丹田で呼吸して息を深くすれば、おのずと心気は下腹に落ちついて、頭寒足熱の状態になるから、心の煩いはなくなり、血液の循環もよく、胃腸の働きも順調になるわけである。それなのに延べれば畳七八枚分もあるという肺を、一部分しか使わず肺尖呼吸をしているとは、勿体ない話ではないか。

荘子が「真人の息は是を息するに踵を以て」するといったのも、許俊の言葉も、上陽子のそれも、要は呼吸を深くせよと教えているのである。普通の人の呼吸数は、一分に十八回前後だというが、少し注意すればすぐにその半分ぐらいにはなる。山本玄峰老師も「わしが隠侍をさしてもらった吹毛軒という人など、息を吐くと三間くらい向うに置いてある鐘がゴーンと鳴りよった。伊予の龍譚寺という寺で非常に長生きしてござった」と、『無門関提唱』で語っているが、むかしからいわれるように、長息は長生でもある。

養生の道は、要するに頭寒足熱でなければならない。それには丹田呼吸で、息を深く長くするほかはない、こう白幽子は教えているのである。

＊

前賢曰く、丹は丹田なり、液は肺液なり。肺液を以て丹田に還えす。是故に金液還丹と云ふ。

○金液＝肺は五行に配すると金になる。金液とは肺から分泌される液である。金液は別に津液ともいう。ツバのことである。

白幽子は、ここで仙人の金液還丹の秘訣を持ち出した。金液は肺の気から生ずる液の意味であるが、そういうものが果してあるのか、ないのか私は知らない。しかし私が少年時代に教えを受けた前野自錐先生は、金液は津液であるといわれた。そして金液還丹とは、唾と空気をこね交ぜて飲みこむことだと説明された。

これについて数年前に湘南内科病院長橋本博士が「肩おとし、アゴをばひいて、ツバしぼり」と、書いておられたのを思い出す。肩を落して頤を引けば、おのずから姿勢が正しくなる。〝ツバしぼり〟というのは、唾液といっしょにパロチンというホルモンが出るから、口の奥から唾をしぼり出して、それを飲みこむと老化現象を防ぐことができるというのである。仙人の金液還丹の法は、ここに近代医学の裏づけを得たわけである。

*

大観は無観を以て正観とす。両観の者を邪観とす。向(さ)きに公多観を以て此重症を見る。今是を救ふに無観を以てす。また可ならずや。公若し心炎意火を収めて丹田及び足心の間におかば、胸膈自然に清涼にして一点の計較(けかう)思想なく、一滴の識浪情波なけん。是真観清浄観なり。云ふことなかれ、しばらく禅観を抛下せんと。

○観＝心に真理を観じ念ずる方法。○両観＝多観の誤りか。○計較思想＝あれこれ考えくらべ、思いなやむこと。○真観清浄観＝真観は世界は本来空なりと見る観。しかも因縁によって千差万別の社会現象として現れていると見るのが清浄観。

公案を数学でも考えるように、頭で解決しようとするのは邪観である。禅の正観とは、すべてを捨て去り、一切を掃絶した無観でなければなるまい。才覚、執着、思量、煩悩などを投げすてて、心気を丹田や足のうらにおく無観は、観音経にいうところの真観、清浄観であって、道家の門に屈伏して禅を放棄したことには決してならない。況んや無観が正観である以上、無観を修することは、別に禅を放棄したことになるものではない。

*

予が曰く、酥を用るの法、得て聞つべしや。幽が曰く、行者定中、四大調和せず、身心ともに労疲することを覚せば、心を起して応さに此想を成すべし。譬へば色香清浄の輭酥鴨卵の大さの如くなる者、頂上に頓在せんに、其気味微妙にして、遍く頭顱の間にうるほし、浸々として潤下し来て、両肩及び双臂、両乳胸膈の間、肺肝腸胃、脊梁臀骨、次第に沾注し将ち去る。此時に当て胸中の五積六聚疝瘕塊痛心に随て降下すること、水の下につくが如く、歴々として声あり。遍身を周流し、双脚を温潤し、足心に至て即ち止む。行者再び応さに此観を成すべし。彼の浸々として潤下する所の余流積り湛へて暖め蘸すこと、恰も世の良医の種々妙香の薬物を集め、是を煎湯して浴盤の中に盛り湛へて、我が臍輪已下を漬け蘸すが如し。此観をなすとき、唯心所現の故に、鼻根乍ち希有の香気を聞き、身根俄に妙好の輭触を受く。

○酥＝ミルク。○頭顱＝頭の鉢。

ミルクかバターのようなものでできた卵を頭上にのせ、それが溶けて全身を潤すと観想し、自己暗示をするわけであるが、心身相関の理から身体の細胞や内臓、さてはホルモン体液の分泌までがその暗示力で思いの通りの感応を示して順調になるものである。

要するに『夜船閑話』は、白隠自身が「心火を降す」ことと、「無観」に徹することによって、重い禅病を癒した体験を語り、それによって「癡鈍予が如く労病予に類する底」の人々に、「少しき補ひ」を提供しようとする老婆心にほかならない。従って、この書は単なる読物として見るべきではなく、これをテキストとして密々に実修すべきものである。

『寒林貽宝』について

――禅籍の勘どころ――

中島鉄心

「不立文字」（文字にあらわさない）は、その標語と称すべき一句でありますが、禅はかえって詞華の多い宗派で、しかもすべて文献はみな参験の対象ともなりますから、はなはだ広範囲にわたります。この浩瀚なものを向うにまわして読破の策を立てるというは容易なことではありません。ことに禅には「悟（さとり）」という大条件がつきますから、禅籍を繙く場合は、普通の読書法では解義困難なことが少なくないのです。その読み方は大略、⑴禅道的、⑵禅学的、⑶興味的のごとくに分類できましょう。⑴は参禅弁道の道しるべとして身に沁みて読むので、開悟と長養とを目あてとする場合、⑵は学問的な読方で、禅という仮定の上に立って研究する場合、⑶は娯楽半分ともいうべく、豪放、磊落、無欲、恬淡、頓智、洒落、無頓着等の風格を歓んで読む場合、といった按排です。しかし動機はどうあろうと、折角の意向は無駄にせず、何としても⑴に達したいものです。次に、読むべき禅書は充分に選択したいと思います。漫然または手あたり次第、という読み方は害があります。有名必ずしも正見でなく、古典なりともすべて良書というわけでもありません。ただ学問的に渉猟するのは別として、できるならば法脈が現に正伝せられている流派に属する禅籍が好ましく、特に初心の方々にはそれがよいのであります。

『寒林貽宝』という禅籍があります。これは白隠禅師が終生の師友にとて、経文や書物などから語句や詩偈を抜萃して、座右に備えられたもので、いわば万能鍵と申すべき重宝であります。ですからこれをよく読んで勘所を会得するならば、やがて禅旨を理解するのみならず、一般の禅録や仏典類を読み味う力がつくこととなります。

古来日本に入った禅の流れは二十四といわれますが、その実は約五十流ありまして、これに関聯した禅文献もきわめておびただしい数に上ります。ところが幾多消長の末、なお今日に脈うつ禅の血統はただ一筋となりました。ですから、内外いろいろの禅書籍によって法理を知ったにしましても、これを実参に訴え明証するという段になりますと、何としても現に生動している禅系に頼らなくては駄目なのです。この意味において、現代におけるただ一筋の禅脈である白隠禅師の直系は権威であるといわねばなりません。そこでまず禅籍の一例としてこの『寒林貽宝』の幾分を取り上げることにし、まず序文から入りましょう。

＊

吾闡提翁始在学地時、或市隠或山隠、但以此箇精錬見地、参究宗旨、為骨董筐之不便行履、竊拾古人語句助定慧底、備之座右、自名謂寒林貽宝、或問何謂乎、翁曰衲僧参到、踏断知解超越言句、独脱無依之時節、是謂寒林耳、貽宝二字汝自参究去、予侍其傍、参取二十年、始知所以貽宝為宝、仍題数語、以嘉尚大梵主人刊行之志云爾

吾が闡提翁始め学地に在りし時、或は市隠或は山隠、但だ此箇を以て見地を精錬し宗旨を参究す。骨董筐の行履に不便なるが為めに、竊かに古人の語句の定慧を助くる底を拾って、之を座右に備え、自ら名づけて寒林貽宝と謂う。或は何の謂ぞと問う。翁曰く、「衲僧参じて知解を踏断し、言句を超越し、無依を独脱するの時節に到る、是は寒林と謂うのみ、貽宝の二字は汝自ら参究し去れ」と。予は其の傍に侍して参取すること二十年、始めて貽宝の宝たる所以を知る、仍って数語を題して以て大梵主人が刊行の志を嘉尚すと爾云う。

私（東嶺和尚）は次に述べるごとくに聞いています。白隠老師（闡提は阿闡提のことで、無仏性と訳す。老師の別号）がまだ参問学習の時期には世縁を離れ、ただ一筋に実践窮行大道を徹見し宗旨を体究せんものと心掛けました。がしかし誦読する文献は古道具箱のごとく煩瑣で、雑音的なさわりが少なくないので、先輩方の詞藻中から禅定および智見の実助となるべきものだけを抜き記し、手近に備え置き、これに『寒林貽宝』と題名しました。時おり人が「寒林貽宝」とはどういう意味合ですかと問います。すると老師は、修禅の士がついには判断のつかぬところに立ち至り、文理ではさばけぬ疑問にはまり込み、何の力もとどかぬ瀬戸際――絶体絶命境――を寒林というのです。そして、あとの貽宝の二文字は、そなた自力で究明なさい、と申されるのでした。私は老師に侍者として仕え、参禅弁道に努むること二十年間でしたが、どうにかこうにか、貽宝とは大宝で、大死一番の境から蘇生するといった真相、およびそれからの音沙汰であって、宝をおくるという意味が明白になりました。ですから今、大梵寺（播磨国近平在）の頑極和尚が『寒林貽宝』出版の芳志を嘉賞して一言序文をかくのごとくものします。

これは白隠禅師の法子である東嶺和尚が『寒林貽宝』の発刊にあたって題された序文で、この中には東嶺和尚が如何に永年研精せられたかにも言及しておられます。再読して味わうべきであります。なおまた『寒林貽宝』の四文字は参禅の公案（坐禅工夫の問題）ともなります。

＊

諸悪莫作、衆善奉行、自浄其意、是諸仏教（涅槃経、阿含経）　諸悪作す莫く、衆善奉行す、自ら其の意を浄うす、是れ諸仏の教えなり。

もろもろの悪いことはせず、多くの善いことをする、こうして自己の心を清浄にはたらかすというのが、仏様方の教示であります。

これは「七仏通戒の偈」とて上古の仏達の教え戒めの偈（詩）です。これについては次のような話柄が伝わってい

ます。――支那の唐時代のこと、道林禅師は秦望山で巨松の枝上に住居されました。人々は鳥窠和尚としこ名したのです。そこへ、地方長官として赴任した白楽天（白居易）が往訪しまして、「何とまあ危いお住居ではありませんか」と問いかけます。禅師は「なあに私の居所は至極安泰、そなたのお身の上こそ危い。」「私はこの地方の長官です。何の危険がありましょうかい。」「いや、色身は薪火の沙汰、どうして安らかなものですか」というやりとりのあと、ついに白楽天が「それでは仏法の肝要点はどうなのですか」と訊きます。ここで禅師が「諸悪莫作、衆善奉行」と、この偈を挙示されました。すると白楽天は「そんなことは三歳の小児でも知っていましょう」とやり返したのです。すると禅師は「三歳の小児も知っていることで、八十歳の老人が実行し難いのですぞ」と説得なされました。

この十六文字中の莫作（しない）と奉行（する）が眼の着けどころです。およそ人の活動はこの範囲を出ません。ひっきょう否定は消極的なはたらきで、肯定は積極的なはたらきとなりますから、はたらきという点では一つであります。かくてこの間の強弱が経験とともに育て上げられて、各人の性格となるわけです。人の性格は、(1)真摯、(2)磊落、(3)聡明、(4)識学、(5)緻密、(6)弁才、(7)温順、等に類別せられもしましょうが、なかんずく「まじめ」（真摯＝如法）が最上です。その要旨は「諸悪莫作、衆生奉行」――これこそ大道の真只中で、諸仏菩薩の光明世界であります。

*

諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽　（涅槃経）

諸行は無常なり、是の生は滅法、生滅滅し已って、寂滅を楽と為す。

これは「夜叉説半の偈」といいます。お釈迦様が婆羅門のもとで菩薩の道行を修養しておられた頃、ヒマラヤ山中で坐禅していますと、夜叉（悪鬼）が出現して、「諸行無常、是生滅法」と清朗典雅な声調で唱え出したのでした。釈尊はこれを聞いて、うれしさに堪えず、「只今の偈は誰が唱出したのだろうか」と、あたりを見まわしましたが、形相おそろしい一人の夜叉の姿を見るだけでした。そこで釈尊は「もし大士様、そなたはどなたからその偈詞を教え

られましたか」と尋ねますと、「わしは数日の間食事をしないので心が乱れてついついタワ言をいってしまった」と申します。そこで「あなたは何を召しあがるのですか」とききます。「人間の暖肉を食い、熱い血が飲みたいのだ。」「あなたがもしもその偈の残りを聞かしてくださるなら、私の生身をご供養致しましょう」とて全身を投げ出します。すると夜叉は「偈句の残りは、あと八字だが、そのために全身を投出してくれるとは、さてもけなげなこと、よくよく聴かれよ」といって、「生滅滅已、寂滅為楽」と明唱口伝したのがこの偈であります。

昔からよく人口に膾炙された四句の偈ではありますけれども、平易に読みかえしますと――生あれば必ず滅がある、無常は世の姿容ともいうべきですが、一旦自性を徹見し生滅のわけを極め尽せば、生滅は永遠の寂浄、すなわち平明安楽な境地を開くこととなる、というので、弘法大師はこれを「いろは歌」に作られたことも有名であります。それは「諸行無常」、いろはにほへとちりぬるを――色は匂へど散りぬるを（花の色香は匂ってもすぐ散る）、「是生滅法」わかよたれそつねならむ――我世誰ぞ常ならむ（この世に何人か無常でないものがあろうか）、「生滅滅已」うゐのおくやまけふこえて――有為の奥山今日越えて（生だ死だのと思うもつれも悟って見れば跡形なし）、「寂滅為楽」あさきゆめみしゑひもせす――浅き夢見じ酔ひもせず（はかない夢も見ず、うつつをぬかすこともしない）。

白隠禅師が、その『坐禅和讃』に、「此の時何をか求むべき、寂滅現前するゆえに、当処即ち蓮華国、此の身即ち仏なり」とうたわれたのも、ここ（寂滅為楽）の音ないであります。

*

若起精進心、是妄非精進、直心若無妄、
精進無有涯
（法句経）

若し精進（しょうじん）の心を起さば、是れ妄にして精進に非ず、直心にして若し妄無くんば、精進涯（はて）有ること無し。

仏の道を修行する人がもしも今、自分が精を出し励んでいると思う心ばせを起すならば、それは妄想、すなわち余念雑念をさしはさむもので精進ではない。真一文字に打込んでみだりに想うことがないならば、それこそ真実出精で、

無限の精進であります。——今私は精神こめて何かをなしていると思うならば、それは雑念を混えたことになる。何とも思わず、余念なく、なしている物事に身も魂も打込んでやれば、それこそ無限大な精進であるということなのです。何かをする時、余念なくやるとはいっても、とかく雑念は起りやすいのみならず、やがては雑念を起すまいとするその意欲が、すなわち雑念となります。ついには、もう大丈夫、雑念が起らないとおもう思念がまた雑念になります。是等多端複雑な妄想を、すべて解消し去ってただ一筋に打込み、正直一片と成りきって進んで退かぬならば、それが涯のない精進であるというのです。事理は明白でも実際にはなかなかむずかしい。むずかしいから精進がいがあるのであります。

＊

若人静坐一須臾、勝造恒沙七宝塔、宝塔畢竟化為塵、一念静心成正覚

若し人静坐一須臾するに、恒沙の七宝塔を造るに勝る、宝塔は畢竟化して塵と為る、一念の静心は正覚を成ず。

（文殊大士偈）

ある人がもしもほんのしばらくの間静かに坐るならば、河原の砂の数程も七宝づくりの塔を建立するよりも結構なことであります。なぜならば、塔というものはいかに価値ある材料で拵えたって、ついには倒れ壊れて塵埃と変化してしまいます。がしかしひとたび念慮をおさめて静かに坐りますと、正真に覚醒ができて、永遠に生滅を透脱した境界に出ます。

これは文殊菩薩の偈で、静坐（坐禅）のききめを述べたものであります。読んだばかりでは空念仏です。読み明らめたからには実際に坐って体験し、肯心自ら許すところがなくてはいけません。これが本当の読みかたです。単なる暇つぶしでは読書も無意味でしかありません。

＊

仏言文殊師利、你入不思議三昧耶、文殊師利言不也世尊、我即不思議、更不見心相有思議者、云何而言入不思議三昧、我初起心欲入此定、而今思惟、実無心相入三昧、譬如人学射、久習則巧也、後雖無心、久習故箭発皆中、我亦如是、初起心学不思議三昧、繫心於一縁、若久習成熟、更雖無心恒与定倶

（大宝積経）

仏言わく、「文殊師利、你、不思議三昧に入るや。」文殊師利言さく、「不なり世尊（仏さま）、我すなわち不思議、さらに心相の思議有るを見ず、云何而てか不思議三昧に入ると言わん、われ初め心を起して此の定に入らんと欲しき、而今思惟するに実に心相の三昧に入る無し。譬えば人の射を学ぶが如し、久しく習うときは則ち巧みなり、後は無心と雖も、久しく習うが故に、箭発すれば皆中る。われも亦た是の如し、初めは心を起して不思議三昧を学び、心を一縁に繫ぎたり、若し久しく習いて成熟すれば、さらに無心なりと雖も恒に定と倶なり。」

お釈迦様が「文殊さんよ、そなたは不可思議三昧（無想）に入っていますか」ときかれますと、文殊菩薩が「いえ仏様、私は今不思議そのものですから、分裂に出て不思議か思議しているかと見さだめる余地はありません――真の不思議三昧――ですから、ことさらに不思議三昧に入っておるなどとは申せません。私は新参の頃は心掛けて、いわゆる禅定三昧に入ろうとつとめました。がたやすく入ることのできる今では、心状が三昧に入ったなどとは思いもしません。たとえば、弓術を修めるには永い間の習練を経て上手になり、あとは無造作に、久習の効果が顕われ、箭を放てば皆的中するのと同じことです。私も同様で、当初は心して不思議三昧を修練し、精神をひと筋に集中しましたが、修養久しく、熟達した今では、特に注意をしませんけれども、いつも三昧大定ではたらきます」というのです。

この中で三昧と定とは不離です。修道の段階は、戒、定、慧、とも立てられます。まず散乱の精神をおさめるのが戒、戒が熟しますと落着きができて定力がつき、定から慧が発します。しかも戒は定慧に通じ、定は戒慧に通じ、慧は戒定に通じて、三は一、一は三、三はさらに百千万とはたらいて、臨機応変の作用ともなります。したがって、戒、

定、慧の円滑、自由自在な動止を三昧ということもできます。三昧はまた正受とも不受とも呼ばれます。というのは真箇三昧境にいる場合は、自分で認得するすきまがありません――「自己に在る三昧は自己識らず」――これが正受でしかも不受といわれるわけです。例えば、新聞で重要な記事を読んでいる時のごとく、よく了解すればするほど、今自分が読んでいるということを知覚しません。つまりこれが不受とはいえども正受なので、三昧と称せられる中味実相であります。さらに実例を呼吸を数える場合（数息観）について省審しますと、(1)呼吸するはたらき、(2)数えるはたらき、(3)呼吸を数えているとみるはたらき――息、教、観、が同時に起ります――三即一、一即三――これが正受三昧で真絶対の境界ということになります。ここのところを「無心と雖も恒に定と倶なり」――無想定＝正受＝三昧、というので、仏や菩薩の大境界――極楽であります。

古歌に「極楽ははるけき程とききしかど、つとめて至るところなりけり」とも見えています。なおまたここで注意すべきは、三昧と申しても、決してそれに執り着くべきではなく、三昧はそのまま解脱であるという点が大事です。仏はほどけ――解脱のことで、正受は不受とは実にこの真相であります。

*

一更端坐結跏趺、怡神寂照胸同虚、曠劫由来不生滅、何須生滅滅生渠、一切諸法皆如幻、本性自空那用除、若識心性非形像、湛然不動自如如、二更凝神転明浄、不起憶想真如性、森羅万像倂帰空、更執有空還是病、諸法本自非空有、凡夫妄想論邪正、若能不二其居壊、

一更端坐して結跏趺す、怡神寂照胸は虚に同ず。曠劫由来生滅せず、何ぞ須いん生滅の渠を滅生することを。一切の諸法は皆幻の如し、本性は自ら空なり那ぞ除くことを用いん。若し心性は形像に非ずと識らば、湛然不動 自ら如々たり。二更神を凝らして転た明浄、憶想を起さざれば真如の性なり。森羅万像倂に空に帰す、更に空有りと執すれば還って是れ病なり。諸法は本と自ら空有に非ず、凡夫は妄想して邪正を論ず。若し能く不二なれば其の居壊す、誰か道う凡に即して是れ聖に非ずと。三。

誰道即凡是非聖、三更心浄等虚空、遍満十方無不通、山河石壁無能障、恒沙世界在其中、世界本性真如性、亦無本性即含融、非但諸仏能如是、有情之類普皆同、四更無滅亦無生、量与虚空法界平、無来無去無起滅、非有非無非暗明、無起諸見如来見、無名可名真仏名、唯有悟者応能識、未会衆生由如盲、五更般若照無辺、不起一念歴三千、欲見真如平等性、慎勿生心即目前、妙理玄奥非心測、不用尋逐令疲極、若能無念即真求、更若有求還不識（少室六門集）

更心浄うして虚空に等し、十方に遍満して通ぜずということ無し。山河石壁能く障ること無し、恒沙世界其の中に在り。世界の本性は真如の性なり、亦た本性無ければ即ち含融す。ただ諸仏能く是の如くなるに非ず、有情の類普く皆な同じ。四更滅も無く亦た生も無し、量は虚空法界と平けし。来無く去無く起滅無し、有に非ず無に非ず暗明に非ず。諸見を起すこと無きは如来の見なり、名の名づく可き無きは真の仏名なり。唯だ悟れる者有りて応に能く識るべし、未だ会せざる衆生は由お盲の如し。五更般若の照は無辺なり、一念を起さずして三千を歴る。真如平等の性を見んと欲せば、慎みて心を生ずること勿れ即ち目前ぞ。妙理玄奥は心の測るところに非ず、尋逐して疲極せしむることを用いず。若し能く無念なれば即ち真求なり、更に若し求むる有れば還って識らず。

これは「少室夜坐の吟」であります。修養の段階を夜の時刻にあわせなぞらえて歌ったものです。――一更（午後八時）を最初として、ここではまず正しく坐ることから始めます。それは両足を組み合せて坐るので、結跏趺坐といいます。（普通の日本式アグラをかいて、自然な姿勢を整え、次に左の脛を右の股および脛に乗せ、または右の脛を左の股および脛に乗せると半跏（菩薩坐ともいう）と称する姿状となります。前者を吉祥坐、後者を降魔坐と申します。次に右脛を左の股に乗せ、下方の左脛をさらに右脛と股に組みかけ（吉祥坐）、また左脛を右の股に乗せ、下方の右脛をさらに左脛と股に組みかけた場合（降魔坐）は全跏となって、これが正式の結跏趺坐（如来坐ともいう）であります。婦人は日常の正坐でよろしく、両手は軽く握り合せて下腹部に安んじ、上半身をまっすぐにします。）それから

視線を軽く約一メートル前にさだめます。すると気分がしずまって呼吸も調い、胸中が朗らかになってすがすがしく、過去の過去からこのかた生れ来たとか滅し去ったとかいう沙汰は絶えてしまいます。ですから生だの滅だのという音ずれが胸中に浮動しませぬ。

よろずの事物がすべて夢まぼろしと判明してみれば、根性と名付けられるものも、うつろ故に掃除するにも及びません。かくして心といい性とよぶべきものが形や姿に認められぬものとわかれば、今かくのごとく思考する主人公はゆったりとなって、あがき回ることもなく自然にその場その時に応じて、すらすらと適切にはたらきます。二更（午後十時）、次で精神をおさめ凝らせばいよいよ明るく清らかです。思緒がおさまりかえれば真絶対のはたらきが煥発します。眼にうつる天地万物一切の現象はことごとく本来空と分明になります。とはいうもののここで空というものが実在するのだと執着すれば、たちまちそれが病患の源となります。万事万端すべてが元来有無をもって認むべきではありません。迷中にあってはとかくめやすを曲げて妄りに正邪を論決します。もし地獄と天堂とは別々ならずと看破るならば、妄想も雑念も粉砕し、雲散霧消して痕跡をとどめませぬ。いまさら、凡聖の同異を論評したとて何になりましょうか。三更（午後十二時）、心境が清浄となって大虚空と一致します。上下八方に普遍し透らぬ方はなく、山岳河川巨岩石屛も障碍にはなりません。算出すべからざるほど無量の時間空間を呑み尽して、やがて時空の太元は仏そのものと判明します。がそれとてもまた本性と弁別すべきものがありませんから、つまり一切を含蔵し一切と円融します。しかも、仏と申すべき方達ばかりがかくのごとしというのではなく、おおよそ情意のある者はことごとく皆同様なのです。四更（午前二時）、消滅の沙汰もなければ出生の音ずれもありません。量度すれば虚空世界とひとつづきで、去来も生滅も絶え果てて、有とも無とも暗とも明とも認め難く、すべて観察の対象とは成らぬところに仏如来の見地が開展します。これには名称の付けようがありません。けれどもこれこそ真の名号——仏なのです。ここのところを合点した人は自ら頷きもしましょうが、まだ会得せぬ人達にはなお盲者に絵画を示すような始末です。五更（午前四時）、

円明な大智は照らさぬ方もありません。少しも念慮せずして過去、現在、未来にわたって、ありとあらゆる物事の境中を照らしぬきます。真絶対根元のはたらきに透徹したいならば、決して思量分別に及ぶべきではありません。今日ただ今、目の前のことです。至妙の道理は幽玄深奥ゆえ心意で測究すべからずとはいうものの、現に目の前に見現のことゆえ外に尋ねもとめて、いたずらに骨折損のくたびれもうけになる必要はありません。ぴったりと念慮を止めるならば、それこそ真実の探求で、即座にその体に具備したことを発見します。もしもことさらに欲望し求むるならばかえってわからず白雲万里ですぞ。

この吟は坐禅して自己本来の真性を明らむべきことを歌ったもので、達磨尊者が「直指人心、見性成仏」（心性が解決されれば仏である）と宣言なされた意旨です。第一更では「自如如」というところを読み味い、第二更では「不二」の義趣に徹底し、第三更では「真如性」が「普皆同」なるに通暁して主人公となり、第四更に出ては、己が名を自ら呼び明らめ、第五更に到ってはすなわち各自が本来の使命に立ち帰り、大道を履践すべきことを強調してあります。

*

吾結草庵無宝貝、飯了従容図睡快、成時初見茅草新、破後還将茅草蓋、住庵人鎮常在、不属中間与内外、世人住処我不住、世人愛処吾不愛、庵雖小含法界、方丈老人相体解、上乗菩薩信無疑、中下聞之必生怪、問此庵壊不壊、壊与不壊主元在、不居南北与東西、基上堅

吾草庵を結んで宝貝無し、飯し了って従容として睡の快ならんことを図る。成ずる時初めは茅草の新なるを見る、破れて後還って茅草を将て蓋う。住庵の人は鎮常に在り、中間と内外とに属せず。世人住する処我住せず、世人愛する処吾愛せず。庵は小なりと雖も法界を含む、方丈老人相体解す。上乗の菩薩は信じて疑う無く、中下は之を聞いて必ず怪しみを生じ、問う此の庵は壊か不壊かと、壊と不壊と主元より在り。南北と東西とに居らず、基上は堅牢以て最と為す。青松の下明窓の内、玉殿朱楼もいま

牢以為最、青松下明窓内、玉殿朱楼未為対、衲被幪頭万事休、此時山僧都不会、住此庵休作解、誰誇鋪席図人買、廻光返照便帰来、廓達霊根非向背、遇祖師親訓誨、結草為庵莫生退、百年抛却任縦横、擺手便行且無罪、千種言万般解、只要教君長不昧、欲識庵中不死人、豈離而今這皮袋

（『景徳伝燈録』第三十巻）

だ対を為さず。衲被幪頭万事休す、此の時山僧都て会せず。此の庵に住しては解を作すことを休めよ、誰か鋪席を誇って人の買わんことを図る。廻光返照して便ち帰り来る、廓達の霊根は向背に非ず。祖師の親しく訓誨するに遇う、草を結んで庵と為す退を生ずること莫れ。百年抛却し縦横に任す、手を擺って便ち行く且く罪無し。千種の言万般の解、只だ君をして長く味まさざらしめんことを要す。庵中不死の人を識らんと欲せば、豈而今這の皮袋を離れんや。

この頌詩は石頭和尚の「草庵歌」というので、白隠禅師も「この題名は最も風流」と評しておられます。読み流して見ますと——私は草の庵をしつらえましたが、財産（財宝金銭）はさておいて悟りのサの字も貯えのこしてはいません。腹がすけば食事をし、あとはゆったりと安眠を工夫します。当初悟入の頃は庵の屋根を葺いた茅草も新しかったが、悟臭法縛のうすらぐとともに茅も綻び、その修理はあたかも煩悩即菩提（煩悩＝菩提）の音沙汰に似たものがあって、しかも主人公はいつまでもいよいよすこやかです。起居は中とも内外とも所定めず、世の人々が住まる処には住まらず、人々の愛着を真似ることもしません。庵は狭小ですが千万の世間を含有しているとも申すべく、随時随処に主宰者となって自由自在に振舞い、四通八達滞ることなくはたらきます。私心のない人士はこの消息に一点の疑念もさしはさまないのですが、この境涯には開悟大信の士が到達することゆえ中途半ぱな才子型道人は必ず怪訝を懐きます。「この法庵は決して壊敗せぬものか、あるいはついに壊敗するものか」と問いただしもします。すなわち霊魂は滅か不滅かなどと論争します。しかし壊といい不壊といったとても形や姿に表れるだけで、造物者をも生み出し

た元本の主翁は永遠にまめそくさい、出生もせず死去も致しません。この庵には方位も方角もなく、基礎は堅剛無比です。松の寿色に掩われて、窓の明るいこの居間には金殿玉楼といえども比較が叶いません。為事も片付き用もなく、迷悟のことも解決したからには破れ法衣を頭からひっかぶって、いざこざを脱却して坐睡熟眠もします。この時は自他を忘れ了って一切合財全々不分暁です。この境界に定住したからには、したり顔は禁物であります。好んで人の師となり、悟味を売出し買手を求むるがごときはとんでもないことです。猛省し羞を知って自己本分の真使命に立帰るべきです。がらりとして到らぬ方なき霊妙至極な根原には、前向き後向きというごとき観察は成立しません。四面開放風流ならぬ方はありません。この真趣は古来出世された仏祖長老方が、親切こめて教え諭されたことどもであります。こんな草の庵を結んだからには、飽きうとんじて退屈退転召さるなよ。よしや一生涯は百年あろうとも、ままよ気儘に振舞なされよ。大手を打ちふって往ったり来たり、ずいぶん気楽になさるがよろし、何の罪咎がござりましょうかい。千言万語種々の解義もただ人の蒙昧を開かんがためであります。この庵に住み定めた不老不死の乃公その人を識得せんとには、現に今、この言句文字を読んでいる生身のおぬし――自己そのものにほかなりません、という意味合となります。

これは表面を草庵とうたったからとても、おのれ自身の一大事にほかならないので、古歌にある「乗りえてはかじも櫓かいもいらばこそ、ただ浦々の風にまかせて」の心ばせです。ただいま見聞覚知せる本性自らが方丈（居室）老人なのです。ほかの誰でもありません。「壊と不壊と主元より在り」とは、壊と不壊との真只中にあって、しかも壊不壊にかかわらぬ主人すなわち自己が臥たり起きたりしているというのです。じっくり読み明らめてください。

＊

白楽天問惟寛禅師、無修無証何異凡夫、　白楽天、惟寛禅師に問う、「修すること無く証すること無くば何ぞ凡夫
師曰凡夫無明二乗執着、離此二病是謂　に異ならん。」師曰く、「凡夫は無明にして二乗は執着す、此の二病を離

真修、真修不得勤不得忘、忘則落無明、勤則近執着、是為真要

るる是を真修と謂う。真修は勤むることを得ず忘るることを得ず、忘るれば則ち無明に落つ、勤むれば則ち執着に近し、是を真要と為す。」

（『会元』第三巻、『伝燈録』第七巻）

この章は出典と多少文字およびその順序が異なりますが、意義はほぼ同じですから、これをほぐして見ます――白楽天が惟寛禅師に「大道は修行にも実証にも関係がないとなれば、別段凡夫とかわりはないじゃありませんか」と聞きますと、禅師は「凡夫は迷雲に掩われ、中下の人士は悟に虜われます。この二つの疾患を離脱するのが真の修養であります。真修は特にこれと取り着いて勉めずともよろしく、さればとて忘れてしまうべきでもありません。忘却すれば迷の闇に堕ち込みますし、またおさとりに執りすがっては法縛されてしまいます。このどちらにもかかわらないのが真実修養の肝要点であります。」

ここでいう凡夫とは迷中の人を指し、二乗とは悟りを開いても悟りのとりことなっている人をいうのであります。迷いの雲は悟りを開くことによって解消できますが、悟って悟りの捕虜となったからには、なかなか解放され難いのです。仏道の修行とは迷いを開いて悟りに出で、悟味を消化し尽して、了事の人士――大心の凡夫となることにほかなりません。当初は身を正しうして格別守るめやすもないのですが、ついには身を縦にして守るところもなく安じ切って起居すべきであります。

＊

空手把鋤頭、歩行騎水牛、人従橋上過、橋流水不流

空手にして鋤頭を把り、歩行して水牛に騎る、人は橋上より過ぐ、橋は流れて水は流れず。

（『伝燈録』第二十七巻）

手なくして鋤をふるい、歩行しながら水牛に乗る。人が橋の上を通行しているのを見ると、橋は流れてしまって水は流れない。これは文理的には矛盾した言句の羅列のようですが、何人とても到るべき三昧境の沙汰であります。こ

の詩の作者は支那宝林寺の開山善慧大士（傅大士とも呼ぶ）であります。「空手把鋤頭」は本当に鋤鍬をもって耕作する場合は、あたかも読書に没頭している時、明白に文意を了解しながらも、今自己がその語句を看て読みおるとの余念にわたらない――読んでいないが読んでいるという場合（前出、大宝積経の解釈のところを参照下さい）に当ります。「歩行騎水牛」とは真に歩行三昧の際は、歩いていながら歩いていない――なにか乗物に乗っているのと同じというのです。水牛に騎るとは、馬でも車でも何でもよいので歩かない意味です。「人従橋上過、橋流水不流」は橋の上を通行している何人かを望み見る場合のことで、その人のみを注視するゆえ、橋は見えず流失したようで、水も流れているとは見えないのです。正受三昧の沙汰はまさにかくのごとくであります――水溜を跳び越す時は、今跳び越すと自身を認めたならば、水に落ち込みもしましょう――跳び越しを分別せぬのが跳び越すコツです。この二十字の偈はこの告白です。この偈は題が「法身の偈」となっていることから、とかく軽く受取る方もありますが、古聖も「傅大士に相見したくば、この偈を見よ」と教えておられるのであります。

人の叡智を(A)大円鏡智、(B)平等性智、(C)妙観察智、(D)成所作智、の四智に分類もしますが、つまるところは、法身に通ずる最初の大円鏡智（このとき、法界体性智ともいう）に回帰してはたらくのです。この場合は仮りにAと名付けても、その中にBCDが円融し、B中にACDが円融し、C中にABDが円融し、D中にABCが円融し、無礙無滞の活動となるのであります。

以上は『寒林貽宝』に集録せられた数章を引出して、いかに読んだらよいかの実例を示すとともに、出典に入ってまでも多少考察を加えたのであります。がしかし、禅籍をただ単に、文字言句をたどって読むということは、何としても「隔靴掻痒」の嘆を免れ難いものです。それ故、ここでさらにもう一歩踏み込み、禅籍を徹底的に味い読み、明らめうなずく方途に言及したいと思います。

禅は「直に人心を指す」と申しまして、いきなり人の心をぶっつけます。そしてまた「心外に法を求むるは外道」と言明しています。即ち禅は心の穿鑿開光となります。けれども、「心は捉えられない」、次には「悟りは語って人に示し難い」と断言されているのです。ですから結局、自分自身の努力によって、すべてを解決しなくてはならぬことになります。適切な方法は坐禅です。坐禅には、(1)公案によるもの(例えば「寒林貽宝」の四字を問題とし工夫する)、(2)ただひたすらに静坐するもの(只管打坐)、(3)数息するもの(呼吸を数えて静坐)などありますが、現代内外の人士に最もよいと信じられるのは(3)で、これは文理や絵解きぬきに、じきじき真禅に参徹するものです。(詳しくは『大乗禅』第四十巻および第四十四巻の一月号の小稿を参照下さい。)これは安般観あるいは数息観と称しまして古来修禅の基本として尊重されたものであります。禅の書籍を繙くかたわら——読前、読後、読み倦んだ時、起床の前後、就寝前、などに短時間を都合し、数息し、呼吸を整え、調心を実修していただきたいのです。実際に真成境涯を開いて鍛錬する至善の法道ですから、人によって多少遅速はありますが、自ら散乱の精神——放心——が収まります。するとやがて禅定力がつきます。定力が熟しますと、すなわち禅智力の発動となり、自然に「看経の眼」(仏典禅籍を内面中味から読み明める眼力)が開けます。こうなりますと、今まで文字をたどって読んだ期間には、いかにしても避けられなかった難渋な句意文面が、必ずはっきりし明白になります。古老も「活眼をもって活書を読む」と訓誨しておられます。ぜひともひと奮発なさってください。

公案の組織

梶谷宗忍

聖一国師（一二〇二—八〇）は公案を理致（法理）、機関（機用、はたらき）、向上の三に分類した。白隠はさらに、法身、機関、言詮、難透、向上に分類して公案禅の体系を作った。現在はさらに、五位、十重禁、末後の牢関を追加している。筆者は次のごとく定めた。一、法身。二、機関。三、言詮。四、難透（難解）。五、向上。六、五位。七、四料揀。八、十重禁。九、末後の牢関。十、流通。と十階梯である。

一　法身

道忠の法身仏の註にいう「仏は法をもって身と為して、清浄なること虚空の如くである」と。また言う、「二障（理障、事障）永く尽くる是れを清浄という、清浄の時は能く法身を保つ。」また言う、「浄妙国土は法性土である。この法性（法性は法身のことである）は汚染することはない、故に浄という。染れなくして、また染れを妨げない。このように奥深く推測しがたい故に妙という。」また勝鬘経に言う、「法身は染れずして染る、染れて染れず、了知することは困難である。」（以上は『疏鑰』要鈔）。

以上によれば法身は㈠本来清浄であり、㈡汚染ないもので、しかも汚染を妨げないものであり、㈢推測するに困難であり、㈣我々の具有する仏性である。また一説に「法身は三身の一である。この法身に三意がある。一、仏身上の法身であって、仏陀の霊覚をいう。二、菩薩身の法身、肉体のある菩薩を生身の菩薩というのに対して、肉体の繫縛を離れて霊覚を体とする菩薩を法身の菩薩という。要するに法身とは、真如、法性であり、人々本来具有するところの仏性である。法身を、臨済は「無位の真人」といい、趙州は「無」といい、盤珪は「不生」といい、白隠は「隻手の音声」といい、六祖は「本来の面目」という。また本分の田地、本地の風光、本分の事というもみな同じである。

しかして法身を自覚するのを見性という。道元は「この法は人々の分上にゆたかにそなはれりといへども、いまだ修せざるにはあらはれず、証せざるにはうることなし」と言う。臨済は『臨済録』において「真正の見解」を強調している。道元や臨済の言われるように、この法身は自覚を経て我々のものとなる。故にこの自覚が一切行の根元となる。従って禅修行者にとってこの法身を自覚することが根本課題である。臨済は言う、「それ出家は真正の見解を手に入れよ……もし仏魔を弁ずることができなければ、出家の在家である。これを業を造る衆生という。いまだ真の出家ということはできない。」真正の見解は臨済によれば出家の第一条件ですらある。

次に法身の公案の例。㈠趙州に僧が問うた、「狗子に還仏性があるかないか。」州は言った、「無」(『無門関』)と。僧が趙州に質問をした、「一切衆生はことごとく仏性があると言う。しからば狗子に仏性があるとするか、またないとするか。」趙州は「無」と答えた。この「無」は先に法身の処で述べた「無」である。これを趙州「無」字の公案といい、現在では白隠の「隻手」の公案と共に看話の壁頭に出すことが定石化されている。㈡この「無」字を体得することは法身を体得することである。六祖はいう「善をも思わず、悪をも思わず、まさにその時、明上座が本来の面目は何処にあるか。」(『無門関』)㈢僧が雲門に問うた、「仏とは?」雲門は答えた、「乾屎橛(糞かきべら)」と。同じ問いにたいして洞山は「麻が三斤」と答え、馬祖は「即心是仏」と答え、また「非心非仏」と答えた。各人各様に答えているが、同一轍の答えである。

二 機関

機関とは、活動の仕掛けを施した機械、また他物を活動させる働き、からくりのことである。鬼谷子は言う、「口は機関なり。情意を開閉するゆえんなり」(『諸辞』)と。また機関とは巧みな匠人の臨機応変の謀計、また自然に動作を起す機械(『禅辞』)のことである。要するに機関は機用、働きの意で、宗師家が学人を接得する巧妙な手段、作略である。すなわち棒を振い喝を吐き、あるいは指を竪て、拳を挙ぐ等、祖師独特の活潑潑地(魚のはねるさま)の大作用である。この種の公案は情量をもって測ることは困難であるがために、よく疑団を起さしめる。古人は「大疑のもとに大悟あり」と言っている。また法身に徹したといっても、差別世界において自由の働きを得ることができるとは限らない。故にこの機関の則は、それにおいて、臨機応変の活作略を会得し、日常行為の上、差別境界の場において、自由の働きを得るために設けられた。首楞厳経に「理は頓に悟る、悟りに乗じて併せ消すといえども、事は頓に除くに非ず、次第に因って尽す」といわれている。これはたとえ法身を頓悟するも、無辺の差別世界はいまだ頓に明了できないことをいっているのである。

次に機関の則の例。㈠南泉斬猫。「南泉和尚の処において、東西両禅堂の雲衲が一匹の猫の所有を争っていた。それを見た南泉はその場に行き、猫を捕えて、『大衆よ、何とか一句を言え、もし仏法に契合する一句を言い得たならば、この猫を助けよう。もし言い得ることができなければ、この猫を斬り捨てよう』と言った。すると両堂の大衆は一言も応答ができなかった。南泉は前言によって猫を斬った。その夕方趙州が外より帰って来るのを見て、南泉は趙州に斬猫の話をした。趙州は履物を脱いで頭上に乗せて、すたすた門外に出て行った。それを見て南泉は『もし趙州が猫を斬る時に居合せたならば、猫を助けたであろう』と言った。」両堂の僧が猫を争うを見て、ただちに提起した南泉の禅機も優れているが、また口唇皮上に光を放つという趙州が一言も発せず、この機関を示すのは実に見事である。㈡霊照女菜籃を放下す。「丹霞天然(?―八三四)がある日、龐居士を訪問した。門前において居士の息女霊照が野菜籃を持っ

ているのに会った。丹霞は霊照に問うた。『居士は在宅か?』すると霊照は野菜籃を地上に置いて立った。丹霞はまた問うた。『居士は在宅か?』すると霊照は野菜籃を提げて、すたすた彼方へ行った。丹霞はついに去った。」(『龐居士語録』)馬大師より天然の命名を受け、また木仏を焼いて有名な丹霞禅師の両度の問いに対して、両度とも機関をもって見事に応酬している、この作略を見よ。丹霞は一言も無くついに去った。この一則の因縁においては、わざわざ尋ねて行った丹霞が完全に霊照に主役を取られたかっこうである。㈢霊照爺を扶く。「龐居士、漉籬(ざる)を売り歩いている時に地に倒れた。霊照はそれを見て居士の倒れた所に行ってその隣に倒れた。居士は問うた。『汝は何をするのだ。』霊照は答えた。『爺が地に倒るるを見て、私が扶けて差上げる』と。」(『龐居士語録』)

三 言詮

言詮とは名言に寄せて義旨を詮顕する(表わす)意であり、また依言、依詮ともいい、また言葉に述べる事柄、または言葉である。詮は具さに事理を説くことである。また言詮は言筌と同じである。『荘子』に「言筌は言と筌とである。言は意を伝えるものであり、筌は魚を捕えるために使う道具である」とある。「言も筌も共に目的、本質に対しては末のものである。故にこの末にかかわって、目的、本質を忘れるのは愚かなことである。」(『諸辞』)滄浪詩話に「理路に渉らず、言筌に落ちざる者は上である」とある。(『諸辞』)言詮とは要するに言句をもって宗要を表現する意である。もとより禅門は不立文字、教外別伝で言詮を絶したところであるが、その絶したところをなお言句をもって表現してゆく、そこに言詮の妙がある。この則においては他の古人の言句の妙を会得し、その宗要を的確に捕えることに眼目がある。

古来より言句の妙を得た宗匠として趙州が代表的である。趙州の禅風は「舌頭上に光を放つ」といわれ、また「口唇皮禅」ともいわれている。また雲門も代表的存在である。雲門の宗旨は「言句の妙」をもって五家中の特色と評せられている。(『人天眼目』)

言詮の公案の例。㈠趙州洗鉢。「僧が趙州に質問をした。『私は僧堂に来てまだ日も浅く、宗要も不明である、何とぞ適切な御指導を願いたい。』すると趙州は『朝食はすでに終ったか?』と問うた。僧は『終った』と答えた。趙州は『食し終ったらお椀を洗っておけ』(後片付けをせよ)と言った。」その一言下に僧は悟ったという。この日常会話の中に宗要を提起し、宗旨を自由に駆使している。それであればこそ僧は悟ったのである。㈡雲門日々是れ好日。「『十五日以前は問わぬ、十五日以後一句を言うて見よ。』(十五日以前は過去のこと、過去は一切問わぬ、十五日以後は即今現在だ、即今の場において宗旨に契合する一句を言うてみよ。また過去の迷盲の時は問わぬ、即今活眼を開いた時に当って、宗旨上明確な一句を言え。)雲門は大衆に代って『日々是れ好日』と言った。(毎日毎日好日である。晴れてよし、曇りてよし富士の山だ。他の一切の環境ことごとく好境と認得する立場である。さらに言えば対境と一体になる

立場である。天候をいうのではない。順境といわず、逆境といわず、自他一如、天地一枚の境界である。また脱落の当体である。地獄の釜底も大手を振ってまかり通る境界をいう。」

四　難透（難解）

難透、難解と続き、難透と難解とは同意語である。透過するに困難なる関所、わかりにくい、悟りがたいこと。また難解、難入に同じ。（法華の法理のごとく、解しがたく悟入しがたいこと。）また難題に同じ。（処理に苦しむ。むずかしい事柄。人に言いがかりをつける。人のできないことを強いる。難きを責める。）要するに難透とは透りがたい公案の意である。この透りがたいということにおいて見解と境界の両面が一応考えられる。また難透といっても、甲の人は易く、乙の人は難い場合もある。しかし概して古来より難透と評せられているものは、誰が見ても一応難解であり得る妥当性を持っている。古人は仏種草打出のために心血を注いで難透を作られた。法身や言詮の公案を透過したといっても、それをもって万事終るとすることなく、さらに難透難解に当ってその見地を明瞭にし、得力を蘊蓄し、境界を進歩させなければならない。

白隠は八難透を次のごとく挙げている。「踈山寿塔」「牛過窓櫺」「乾峰三種」「犀牛の扇子」「白雲未在」「南泉遷化」「倩女離魂」「婆子焼庵」試みに「牛過窓櫺」の則は次のごとくである。五祖演は言う、「たとえば水牯牛の窓櫺（こうし窓）を過ぐるがごとくである。頭も胴も四足も都て過ぎ了った。それなのにどうして尾巴が過ぐることができないか」と。まさしく情も意も手も足も届きがたい話頭である。

五　向上

向上の一路とは言語絶え、意路及ばず、絶対正真の大道の意である。また向上の宗乗、あるいは向上宗乗中の事ともいう。『無尽燈論』に「ここに向上出身の一路がある。これを祖師不伝の一著と謂う。この故に盤山はいう『向上の一路千聖不伝、学者形を弄すること猿の影を捕うるがごとくである』と。」（同書）また「従上の仏祖、的々相承する者は皆此の一著子である。」（同書）また「それ我が禅宗が諸宗に冠る所以は、まさしくこの些子を伝うるがためである」（同書）と言う。また大慧は「大悟十八、小悟その数を知らず」（同書）と言う。白隠も大慧と同調してその悟入の段階があると言う。要するに法身、機関、言詮、難透と経過して行くのは、これもまた向上の姿である。どこまでも進歩して止まない立場である。またさらに言えば、全公案体系を通して向上と見ることもできよう。祖師門下において「棺桶の底に足を踏み込む迄は修行である」といわれているのはまたこれである。『四弘誓願』に「法門無量誓願学、仏道無上誓願成」という意とまた同じ。ここにおいて向上の生粋を体得するために特にこの項を設けた。

向上の公案の例。㈠白雲未在。この則は白隠では八難透の中に挿入されてあるが、向上の則として代表的なものといえよう。内容は次のごとくである。「白雲、五祖演に語っていう、『数禅客あり、廬山より来たる。皆悟入のところあり、伊をして説かしむればまた説き得て来由あり。因縁を挙げて伊に問えばまた

明らめ得たり。伊をして下語せしむればまた下し得たり。秖これ未在。」(『会元』)とある。五祖演でなくても当然疑う問題である。白雲は「只これ未在」が言いたいために、「数禅客云云」と言っているのである。この未在の意を会得すれば従上古人の意を会得するからであろう。

六　五位

五位は洞山良介の唱え出したものであり、その所説は法理の大要を概括している。臨済の四料揀と好一対であろう。この五位に四種ある。即ち「正偏五位」正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到。「功勲五位」向、奉、功、共功、功功。「君臣五位」君位、臣位、臣君に向う、君臣を視る、君臣道合す。(『人天眼目』巻三の一丁参照。同十丁の図表と順序列。)「王子五位」誕生、朝生、末生、化生、内生である。『人天眼目』に僧が五位君臣の旨訣を問うに対して、曹山は次のごとく答えているのが出ている。「正位は即ち空界に属す。本来物無し、偏位は即ち色界、万の形像有り。偏中正というは事を捨てて理に入る。正中偏というは理に背いて事に就く、兼帯というは、冥に衆縁に応じて諸有に堕せず、染に非ず、浄に非ず、正に非ず、偏に非ず。故に虚玄の大道無著の真宗という。従上の先徳、この一位を推して最妙最玄なりという。要ず当に詳審に弁明すべし。君を正位と為し、臣を偏位と為し、臣、君に向うはこれ偏中正なり。君、臣を視るはこれ正中偏なり。君臣道合すはこれ兼帯の語なり。(以下略)」(『曹山録』も同じ)

この五位の説は広く叢林の間に流布されて、参禅弁道の標準とせられた。正受老人は多年洞家の五位と『宝鏡三昧』に参じ、その要訣を得て、これを白隠に授けたという。また一説に正受老人の弟子覚上座からの助言もあったという。この五位は曹山の説によれば、法理を明確にするにあるといえよう。これまでに「法身……向上」と修行して来た過程をさらに五位の理論的な公案をもって整理するのである。試みに洞山の五位頌は次のごとくである。「正中偏」三更初夜月明の前、怪しむこと莫れ、相逢うて相識らざることを、隠々としてなお昔日の嫌を懐く。「偏中正」失暁の老婆古鏡に逢う、分明に覿面にさらに他無し、さらに頭に迷うてなお影を認むることを休めよ。「正中来」無中路あり塵埃を出ず、ただ能く当今の諱に触れず、また前朝断舌の才に勝らん。「兼中至」両刃鋒を交えて廻避せんことを要す。好手は還って火裏の蓮に同じ、宛然として自ずから衝天の気あり。「兼中到」有無に落ちず誰かあえて和せん、人人尽く常流を出んと欲す、折合終に炭裏に帰して坐す。

また『人天眼目』で大慧は曹山の五位を説いて後、次のごとく言った。「理を説き、事を説くことは教に明文あり。(洞山や曹山のごとく、正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到の偏正五位、また、君臣五位等説くことはいまさら言わなくても経典に明瞭に教えている。)世尊の教外別伝、達磨の直指人心の道は果してこれでよしとするか？　もしこれでよしとすれば曹山もたいした人ではない」と。大慧のこの評はまさしくその通りである。それなるが故にさらに臨済の四料揀の一項を設けたわけである。

七　四料揀

四料揀というのは、ある時の臨済の説法に後人が付した名である。（その内容は後述する）料は、量（はかる）である。揀は、分別してこれを揀ぶ意である。南院は言う、「四種の料簡の語は何の法を料簡するか。」風穴は答えて言う、「およそ語は、凡情に滞らねば聖解に堕つ。これは学者の大病である。先聖はこれを哀みて方便を施す。まさしく楔の楔を出すがごとくである。」また『夾山鈔』にいう、「後人は四料揀と名づけている、大いに臨済禅師を鈍置している。臨済はただ石火電光中に向って一機一境を示したまでである。どうして造作料揀を労する必要があろうか。これは当然臨済四種の境と名づくべきである」と。また華叟は言う、「もし四料揀を知れば、四料揀を捨つべきである。もし四料揀を捨てれば、四料揀を用うるべきである。もし四料揀を用いればすなわち到る処においてまさに精力を獲るであろう。」（『疏鑰』要鈔）古人の各説ことごとく達見と言われ得るであろう。

しかして前項において述べたように、五位と四料揀とは好一対である。すなわち五位は法理（事を含む）を示し、四料揀は機用（理を含む）を示す。法理を強調する五位の項を設けるならば、とうぜん機用を強調する四料揀の項があってしかるべきである。故にこの項を新たに設ける。四料揀と名づけられる臨済の説法は次のごとくである。「師、晩参衆に示していわく『有る時は人を奪って境を奪わず。有る時は境を奪って人を奪わず。有る時は人境倶に奪う。有る時は人境倶に奪わず。』時に僧あり問う、『如何なるかこれ人を奪って境を奪わず。』師いわく、『煦日発生して地に鋪く錦、嬰孩髪を垂れて白きこと糸のごとし。』（前句は春光のもとに百花爛熳として美を競う景色をいう。すなわち境を肯定する立場である。後は白髪の嬰孩はないため人を奪うことをいう。）僧いわく、『如何なるかこれ境を奪って人を奪わず。』師いわく、『王令已に行われて天下に徧し、将軍塞外に烟塵を絶す。』（前句は天子の命令が天下に行きわたっている、すなわち境を奪って人を存することをいう。後句も同様、将軍の威に服して反乱のないことをいう。）僧いわく、『如何なるかこれ人境倶に奪う。』師いわく、『并汾絶信、独処一方。』（呉元済が并汾の二州を奪って蔡州城に拠って、朝命に従わず、一方に独処することをいう、すなわち人境ともに奪うことをいう。）僧いわく、『如何なるかこれ人境倶に奪わず。』師いわく、『王、宝殿に登れば、野老謳歌す。』（王も野老も人である。宝殿は境、謳歌は太平を謳歌するが故に境、人境ともに存して天下泰平を楽しむことをいう。）」道忠いわく、「人境倶に奪わずとは、凡情聖解並存し、向上の提持なり」と。

八　十重禁

十重禁とは十項目の重要なる禁戒の意である。これを日常底において如何に実践して行くかを参究することに眼目が在る。要は無相心地の要諦を得ることにあるといえよう。正受老人は言う、「禅門に無相心地の戒体がある。これを名づけて金剛宝戒という、あるいは円頓自性戒と言う。」達磨大師はいう、「もし仏を見んと欲するならば見性せよ」と。性は即ち仏である。

仏は持戒も犯戒もしない、仏は無作の妙戒を持している。また正受は言う、「従上の仏祖的々相承して直に老野（正受）に到った。この事（無相心地の大戒）は見性の人でなければ、師も授け得ず、弟子も受け得ない。この無相心地の大戒は得ることも難く、実践することもまた大難である。これはまた如来の知見である。番々出世の仏祖もこれを伝えんがために出世された。もし人、この戒を得んと欲するならばまず見性せよ」と。

盤珪は戒法を師一流の平易さをもって説いている。すなわち盤珪は言う、「戒と申すは、律を犯す悪比丘の者の上に入ることでござって、不生で居る人の上には戒は入りませぬ。戒法は衆生のために説きまして、仏のためには説きやしませぬ。人々みな不生で居ますれば、今日の活仏でござる。その活仏が戒を受くるようなことを仕出かしやしませぬ故に、受くる戒はござらぬ。受くるようなことを仕出かすを不生の仏心とは白さぬ。……したほどに不生で居る人は、犯すの、受くるの、持つの、破るのということとは超えて居ります」と。（『玄旨軒眼目』）盤珪の言う不生の仏心はまた難中の難である。盤珪の説くところは戒律に限らずすべて果（悟上）の立場において論ぜられている。その反面を見逃してはならない。

十重禁戒は二の説がある。梵網経によれば「第一、快意殺生戒。第二、劫盗人物戒。第三、無慈行欲戒。第四、故心妄語戒。第五、酤酒生罪戒。第六、談他過失戒。第七、自讃毀他戒。第八、慳生毀辱戒。第九、瞋不受謝戒。第十、毀謗三宝戒」である。また一は『正法眼蔵』の「受戒」の巻に十重禁がある。文字に多少の出入はあるが、大体において同意である。

九　末後の牢関

末後の牢関はまた「最後の一訣」ともいう。すでに前に難透があり、向上があった。一応それでよいはずである。しかもなおかつ末後の牢関を設けてある。それを古人において見よう。まず臨済の場合では、初め大愚の所で大悟した。大愚も黄檗も許した。それ以後においては黄檗と互角の力量を示している。ことに栽松の縁においては、黄檗は「我が宗、汝に到って大いに世に興らん」と激称している。後来道元禅師もこの則において臨済を絶讃している。（『正法眼蔵』）これほどの得力を示した臨済が、破夏の因縁に際して黄檗に叩き出された。再び黄檗に帰って夏を終え、ついに末後の牢関を手に入れたわけである。別れに臨んで黄檗は百丈先師の禅版几案（印可証明の品）を臨済に与えた。

百丈の場合は次のごとくである。「百丈、馬祖に侍して行く時、一群の野鴨の飛び過ぐるを見る。祖いわく、『これ甚麼。』師いわく、『野鴨子。』祖いわく、『甚麼去る。』師いわく、『飛び過ぎ去る。』祖ついに師の鼻を把って扭る。師、負痛失声す。祖いわく、『また道う飛び過ぎ去る』と。師言下において省あり。……馬祖陞堂して衆纔かに集まる。師出でて席を巻却す。祖便ち下座す。師随って方丈に至る。祖いわく、『我れ適来いまだかつて説話せず。汝甚としてか便ち席を巻却するや。』師いわく、『昨日和尚に扭せられて、鼻頭痛きことを得たり。』祖いわく、『汝昨日甚麼の処に向って心を留む。』師いわく、『鼻

頭今日また痛からず。』祖いわく、『汝、深く昨日の事を明らむ。』師礼拝して退く。」また何年かの後、「師、再参侍立する時、祖、縄牀角の払子を目視す。師いわく、『この用に即するか、この用を離するか。』祖いわく、『汝向後両片皮を開いて何を将ってか人のためにせん。』師払子を取って竪起す。祖いわく、『この用に即するか、この用を離するか。』師、払子を旧処に挂く。祖、威を振って一喝す。師、直に得たり三日耳聾することを。これより雷音まさに震う。」（『会元』）百丈の末後の牢関はこれである。

五祖演も白雲未在の則が末後の牢関であった。白隠も越後で悟り正受の所で悟り、後来、松陰寺において、法華経、看経中に悟入したという。これをもって末後の牢関としているごとくである。この最後の一訣といい、末後の牢関というものは、新鮮なる難関ほど効果的である。古人は苦心してそれを作られた。既成の公案をもってこれに該当させることは、その意味がはなはだしく軽減される。場合によっては最後の一訣としての意味を成さない場合もあり得る。「大悟十八、小悟その数を知らず」という大慧の禅風を受ける白隠門下において、修行の万全を期するため、さらにこの一項を設けた。公案の例としては、「臨済白状底の一句」「臨済録を一句に言え」「百丈再参」等をもってこれに当てるが、別に固定しているわけではない。前述したように新鮮な一則を作るのが最高である。

十　流通

『四弘誓願』の冒頭に「衆生無辺誓願度」とある。これは出家の本分である。この大誓願なく、ただ自己一箇の修行であり、持戒であるならば、それが何ほど進歩向上を重ねても、何ほどの持戒を保持しても、いぜんとして小根劣機であろう。この一条があってこそ「法身より……末後の牢関」までの修行が生きて来るというものである。龍樹大士は言う、「たとえ頂戴して塵劫を経て、身をもって牀座と為して三千に徧しとも、もし法を伝えて衆生を度せずんば、畢竟して能く恩を報ずるものなし」と。また古人は言う、「且つ我が宗の重ずるところのものは、ただ宗通・説通にあり。向上の爪牙あって人のために粘を解き縛を去るを伝法度生という。余は皆末事なり」と。また趙州は言う、「もし老僧をして、伊が根機に随って人を接せしめば、自ずから三乗十二分教あって他を接し了れり。老僧が這裏は、ただ本分の事をもって人を接す。もし接不得ならば、自ずからこれ学者の根性遅鈍にして老僧が事に干らず」（『無尽燈論』）と。

以上の古人の言によれば、如何なる持戒をしても、伝法の事を欠く時は報恩の分なしとし、ただ向上の爪牙を提起して、もって一箇半箇を打出し、将来に流布して仏祖の慧日をして光輝あらしむるところに報恩があるとする。なおこの願を生々世々相続して行く姿こそ出家といえよう。またこの下化衆生はただちに上求菩提と相俟って鳥の両翼のごとく、車の両輪のごとくであると古来より言われているが、上求菩提はただちにこれ下化衆と一如であって始めて真といえよう。

禅における安心の問題

西谷啓治

一

人間が現実の世界にいながら自己の究明を求めるのは、この世界のうちでの自己の存在に深い不安を覚えるからである。個人や社会のうちに現象するさまざまな不安を、個人的或いは社会的に解消しようと努めながら、しかもそういう努力によっては如何にしても解消され得ないような不安の深みが、さまざまな不安の現象の底から現われてくる時、そしてその不安の深みが、この世界のうちにおける存在そのものにまつわる不安であると気付かれる時、人間はその深い不安を解決する道を求めておのずから宗教や哲学の領域に足を踏み入れる。自己存在の底から起ってくる不安、またその不安のうちに現われている存在そのものの問題性は、今いった領域以外のところでは本当の解決を見出し得ないからである。その場合、禅における己事究明は、そういう解決の道を、自己を自己自身のうちへ返すという方向に集約する。それは自己自身をもって自己の脚下へ返照する方向、自己存在の立つ大地を掘り返すともいうべき方向である。己事究明は、自己存在の安立の場を徹底的に追究することであるが、それは同時に、この世界における あらゆる不安の根本的な克服がそこからのみ可能であるような原点を求めることでもある。中途の段階に止まる間は、

不安の如何なる解決も新しい不安の発生の原因となる、という認識がそこに働いている。とにかく、そういうことが、禅における「安心」の問題である。

そういう安心を求めることとは、自己存在の確かさを求めるということでもある。不安の解決といえば、安心ということの宗教的な意味がより多く現われるが、安心の問題には宗教的な意味と一つに哲学的な意味も含まれている。その哲学的・知的な側面をも併せていえば、安心とは自己自身の存在についての疑いを晴らすということである。ところで、そういう実存的な疑いを根本的に晴らすためには、存在の不確かさの由来する根源が先ず明らめられねばならないが、その根源は、この世界のうちに存在するということそのこと自身の根に潜むのである。自己存在の不確かさは、その自己存在の根底が世界そのものの根底と一つであるところに根差している。世界のありとあらゆる存在はうつろいゆき、生けるものは必ず死なねばならぬ。人間の存在も生死的である。そのことは存在そのものの不確かさを意味するが、その不確かさは、世界そのものの根底に根差しているのである。しかも、他のあらゆるものがその不確かさを自覚せず、安んじて世界のうちにあるに反して、人間はそれに不安を持ち、疑いを抱く。それは人間が意識的・自意識的な存在であり、世界と自己とを知るものとして世界のうちにあるからである。自らの存在についての不安と疑いは、人間に必然的である。その不安も疑いも、存在の不確かさが根ざす世界そのものの根底から、従ってまた自己の存在そのものの根底から、自己の内へ生起してくる。そういう根源のところを、大乗仏教は、世界と意識的・自意識的な心とが根底的に一つなる処としての阿頼耶識の問題として論究したのである。（本講座第一巻、拙稿「禅の立場」参照）

他の諸宗教と等しく仏教も、この世界に囚われている自己とその不確かな在り方から脱却することを求め、この世界から出離することを求めてきた。その出離は、仏教にとっては、阿頼耶識の暗い囚牢を突破するということにほかならないが、特に禅においては、その突破は、自心のうちに発起してくる実存的な疑いの根を自心のうちから掘り返

すという行き方をとった。それはあくまで疑いに徹するという方向である。そういう方向では、阿頼耶識は、疑いの徹底において、自心そのものの根底から自己に現われてくる。疑いの徹底において、疑いは、世界と自己を一つの疑いに化するような根源的な疑い、いわゆる「大疑」に化してくる。そういう大疑のうちに、また大疑として、阿頼耶識が自己に現前してくるのである。阿頼耶識の透過は、そういう己事究明の方向では、大疑からの転換として、いわゆる「大死」という形で現われる。大死とは世界と自己とを一つにしてそれに死するという死である。古人はそれを、生死の根を切ることと言い表わした。その場合「生死」とはいわゆる輪廻の意味であり、限りなく生れ変り死に変りすること、不安で不確かな在り方の果てしない連続を意味した。その無限性は生・老・病・死によって代表される「苦」の無限相である。この世界のうちにおける我々の在り方には、そういう「苦」の無限相が含まれている。存在そのものにまつわる不安や不確かさは、無限の相を帯びている。それが生死的な存在の実相である。その実相の由って来たる源は、我々の存在が根差している阿頼耶識にあり、阿頼耶識が無限の相をもつ生死の根なのである。

そういう根本のところから見れば、我々が普通に死と呼んでいるものは、なお一時的な形態としての身心の消滅にとどまり、果てしなき生死のうちでの死にすぎない。それは、そういう死をも含めての生死そのものからの離脱ではなく、生死的な身心の全き脱落ではない。従って不安や不確かさから真に脱却することでもない。自殺が解決でないのはその故である。真の意味での死は、生死的な生の根底からの死でなければならない。生死的な存在の根底と世界の根底とが一つなるところに起る死でなければならない。それは阿頼耶識に根差している生死の根を掘り起し、切ることである。そういう意味での「大死」は実存的な「超越」としての死であり、その死は却って、世界とそのうちに囚われている自己からの超出、実存的な「脱自」なのである。

禅の立場では、徹底した平常無事がいろいろな姿で語られ、また徹底した自己否定の厳しさがいろいろな形で表わ

れている。それは己事究明において達せられた安心の両面である。安心における絶対肯定性と絶対否定性との二面といってもよい。安心が絶対肯定性の面を意味するとすれば、絶対否定性の面は「大死」を意味し、何よりも自己と世界とに死することである。つまり、これらの両面は、人間の世界-内-存在における根本的転換を言い表わしているのである。

ところで、この転換が問題にされる宗教や哲学の領域では、一般に、今いったような意味での死とそれからの蘇りという転換の原動力を、何らかの意味で絶対的なる存在（例えば「神」とか「仏」とかいわれる如き）に帰している。人間をして真に死を克服せしめ、再び生滅のうちに陥らぬ新しい生に蘇らしめ、新しい人間たらしめ得るのは、絶対永遠なるもののみであると考えられている。そしてそれにはまた十分な理由がある。そもそも死とその克服という問題は人間における最も根本の問題であるが、普通にはこの世界のなかへ投げ出されてさまざまな関係のうちに存在している自己にとって、死の一線こそ自己の果てるところ、自己における最後の可能性であると考えられる。その死は常識的には単に「自然的な」死滅として考えられ、そして生物学的な現象としてその必然性が科学的に説明されながら、同時に、何時かは来る筈であるが、現に生きている自分はなお免れているものとして、不定な未来へ押しやられている。哲学的にはそれは、現実存在のうちへつれ戻され、非存在をまじえたその存在の有限性から存在論的な事理として解釈される。しかし宗教的には、死の必然性や事理は自分に負わされた運命として実存的に明らめられ、そういう明らめ（キェルケゴールのいわゆる「無限な諦念」）を通して自己に引き受けられる。死は、決意してこの世界とそのなかの可死的な自己とに死するという死、生きながら死するという死に転ぜられる。しかしその死が本当に完き死となるのは、死の一線の彼方に顕われる神とか仏とかいうような絶対永遠なるもののうちに自己を投げ入れる時である。言い換えれば、神または仏の引き寄せる力に自らを委ね、自己を無にして神または仏に摂取される時である。然もその時、無にされた自己は摂取する力によって却って生かされ、蘇らしめられる。自己に死することが直ちに蘇

りである。大体、そういうことが、死とその克服についての宗教的な立場である。「ただわが身をも心をもはなちわすれて、仏のいへになげいれて、仏のかたよりおこなはれて、これにしたがひもてゆくとき」という道元の有名な言葉をここに藉りることも出来よう。(1)

(1) もちろん道元自身の立場は、大乗仏教における生死即涅槃ということを禅の見地から解明する立場であるから、一般宗教の立場とは大きく異っている。上の言葉が語られている『正法眼蔵生死』は、「生死のなかに仏あれば生死なし、またいはく、生死のなかに仏なければ生死にまどはず」という言葉で始まっている。上の言葉も、「この生死はすなはち仏の御いのちなり」という言葉なども、そこから解されねばならない。(なお本稿二八六頁参照)

しかし、そういう宗教の立場に対して、現代では、宗教で言われて来たような絶対的なるものの存在を否定する立場がいろいろ現われており、それらがむしろ支配的である。それらのうち、人間の意識や知性に立脚するような立場はすべて、ここでは暫らく問題にしない。それらの立場は、合理的であるにせよ非合理的であるにせよ、科学的にせよ反科学的にせよ、いずれも死の問題(仏教的にいえば生死の問題)と正面から対決している立場、または対決しうる立場ではなく、その問題に対する正しい解決の道を与えうるものでもない。そして生死の問題と正しく対決しない立場は、自己存在と世界との奥底に潜んでいる、永遠なる問いと答の場があることすらも知り得ないのである。現代において「神」の存在を否定する立場のうち、そういう場に触接しえたものは、本来の(すなわち哲学的な)意味でのニヒリズムのみである。そのニヒリズムは死とその克服の問題を含み、従ってまた宗教的な安心の問題との、形而上学的な次元における対決を含んでいる。その立場は「無」の概念を基礎にするものであるから、そのことは当然である。ニイチェの「能動的ニヒリズム」も、西洋の伝統的な形而上学や宗教のうちに与えられていた如き、死と不安の問題の解決が、その確かさを問われるに至った時代において、それの新しい解決を探求しようとしたもののともいえる。死の克服と安心に関する既成の解答を否定することが、長い伝統をもつ形而上学と宗教への根本的な拒否となっ

たのである。(2)

(2) ヘーゲル哲学はギリシア以来の形而上学とキリスト教との統一の、近世における最大の試みといえるが、その哲学と最も早く対決したキェルケゴールとショーペンハウエルにおいて、既に死や虚無という問題が彼等の対決の隠れた原動力になっていたと言えるところがある。それはキェルケゴールにおいては、彼の「不安」や「絶望」の思想のうちに影を落している。ショーペンハウエルは生死の克服を、彼のいわゆる「生への意志」の消滅としての仏教的涅槃(その意味で小乗仏教的に理解された涅槃)に求めた。いずれの場合にも、死や虚無は決して思弁化を許さないような問題として、つまり、自己自身の存在に(それを通してまた人間の存在に)本質的な、そして自己自身の上でのみ真に解決されうるような問題として意識に上った。そしてそういう問題意識が、哲学する際の彼等の根本態度を規定し、彼等をヘーゲルとの対決に駆り立てたともいえる。やがてニイチェは、ショーペンハウエルにおける「仏教的」な立場に「ペシミズムとしてのニヒリズム」を認めて、能動的ニヒリズムの立場を打ち出したのである。

しかし禅の立場は、一方では一般の宗教や形而上学と、他方ではニヒリズムとの間にあって、第三の立場ともいうべき性格をもっている。禅における大死は、何よりも先ず自己自身のうちへの、また世界のうちへの、囚われから脱却すること、自己と世界とに死することであるが、しかしただそれだけに終らず、さらに進んで神仏へのあらゆる依憑、神仏への信仰や観想などの立場からも脱却することを求める。神仏との関係が自己存在の安立を支えている限り、その安心はなお紐付きの安心である。神仏の側からの支えが如何に確かであり、それについての確信が如何に間違いないものとしても、それは恰も母胎のうちに臍の緒でつながられている胎児の確かさ、或いは親に手を引かれて歩く幼児の確かさにとどまる。独立独行し得る者が自己自身のうちに見出す如き確かさではない。自己存在の確かさが絶対的「他者」の側で如何に確かに基礎付けられるとしても、なお自己自身の側に成就さるべきものが残るのであり、その限り己事究明の道は行き尽されていないのである。既に西洋中世においても、自己自身への究明がそういう向上の段階まで徹底された場合があった。エックハルトにおいて、自らの源底に帰ろうとする魂は、神との最も内的な愛

のうちに留まることにも肯えんぜず、「御免蒙って神から脱し」て行ったのである。況んや近世において、哲学のうちに再び科学的知性が目覚め、哲学が神学から独立し、ベーコンやデカルトなどから人間における「自己」の新しい自覚と自立、また新しい自己究明が初まった。そして「無神」と「神」という両方向の間の深刻な葛藤から、遂にニヒリズムの深淵が開け、自己究明は大きな摸索の段階に入った。それは極限的な不安と不確かさの段階ということである。そしてそういう現在の状況のもとでは、禅における安心が新しく見直さるべき当然の理由があるのである。

二

禅における己事究明の道は、「超仏越祖」とか「殺仏殺祖」とかいう形で仏祖の支配圏をも超出して行く。自己は、報化身としての「仏」の大悲の力によって救われ、仏子として仏の家国に生れ、仏の庇護のもとに生きるという在り方にも留らず、法身仏の大智の光を自ら開発して仏の「法」を観るという在り方にも安んじない。そこでは、自己は仏や法との関係に支えられており、その限りなお、さきに言ったように、自己自身の側で自己を尽くさないところ、自己が自己になり切れないところが残るからである。そして仏や仏法へのそういう依憑をも囚われとし、その関係を断つことによって、真に自己自身に帰り、自己自身になり、自己本来の面目を徹見するというのが、禅における祖師の在り方であった。それによって初めて、仏の自覚（いわゆる仏心の自内証）も、その自覚の法内容（仏心の法蔵）も真に自己自身の所有となり、自己が生ける仏との生ける等同に立ち得るとするのである。

しかしながら、禅は、自己がそういう祖師の「禅」を会得し、それに通暁し、そのうちで自由に働き得ても、なお己事究明において未だ至らぬところがあるとし、「未在」をいうのである。そこでは自己はなお祖師への関係に支えられており、祖師の監理の力のもとにある。譬えば、社会のうちで独立の生計をもつに至った息子が、なお「親の七光」の圏内にあって、自らの七光を発しないようなものである。それは最も根本的な意味での「僧」（宗教的共同体）

に紐付けられている。仏と法との関係から独立した自己は、更に僧との関係からも独立しなければならない。それは、釈尊から祖師達を通して仏心の自内証とその法内容が伝えられて来た、以心伝心の伝統をも断ち切ることである。(ここで言う共同体も伝統も、単にいわゆる「歴史的」な意味でのそれではない。むしろ、宗教の領域において自己存在そのものに本質的な空間性および時間性として現われて来るもの、宗教的実存そのものの「実存論的」な社会性と歴史性ともいうべきものである。)そのように、自己自身からあらゆる「関係」を断ち切り、あらゆる枠付けと紐付けを除き去ることによって初めて、自己は真に自己自身に帰り、自己自身としてあり、「自在」を得る。その自在は「人」なく「法」なく「仏」もなく、伝統の始めもない脚下の原初である。そしてその原初がまたすべての始めの初めであり、真の「自由」、あらゆるものからの自由とあらゆるものへの自由とが真に一つであるような自由である。(3) そういう自由において、また伝統への真の結びつきも可能になる。伝統の截断が伝統との真の結合である。その截断は真に創造的な自由の立場が開かれることとであるが、そのことは直ちに、どこを取っても創造的でないところはないというような仏祖の伝統への参与であり、生きた伝統の生きた継承である。そしてまた、そこに仏祖との真の出会いも可能になる。仏祖がもともとそういう自由の体現者だからである。その出会いは、当然、「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相対して刹那も対せず」というような真実の共同性の現成を意味しなければならぬ。

(3) それは絶対的自由といわるべきものであるが、そこでは、後にも触れるように、あらゆる不自由も自由である。例えば肘がもともと外に曲らぬということも、それが病気のため内にも曲らぬということも、それぞれの意味で不自由である。しかし、それらの事実とそこに含まれる理由(ないし理法)とが成立するそもそもの原初——西洋の思想でいえば創造する神の拠点——から見れば、それらの事実への自由とそれからの自由とが一つであるような絶対的自由がそこにある。しかし禅における「大死」を問題にしているここでは、そういう大なる自由は、神について考えられる代りに、自己存在の窮極処としての「自在」とともに自覚される脚下の原初である。そしてそこから見れば、かの不自由も不自由そのままで自己における絶対的自由と一つに見られ得る。

要するに、己事究明の道においては、自己自身の確かさは如何なる意味でも自己の外から保証されるものであってはならない。たとえそれが「仏」であっても、「法」であっても、「僧」（祖師といわれ「善知識」といわれる人々の共同体とその伝統）であっても、それらは自己の外から自己の確かさを保証するものに止まってはならない。そこに止まる限り、それらは自己の庇護であることにおいて真の自己を覆うことになる。自己の確かさは、あくまで自己自身によって確かめられたもの、自己自身のみによって――従ってここでは自己は絶対的に「ひとり」となるが――確かめられた確かさとならなければならぬ。如何なる「他」との関係からも脱出したような、そういう自己が確かめ得るということが、真の自己の確かさである。つまり、そういう離脱が可能であったことの実証が、自己存在のうちに本質的に含まれる最後の窮極的な可能性において自らを確かめることであり、そのような確かめ、自証が、自己の確かさに外ならない。ここでは、確かめることと確かめられるものとは一つである。それが、本来の面目を徹見するといわれることであり、その徹見が本来の面目そのものの露呈である。自己が真に自己自身になるということである。疑いの雲が全く晴れるということでなければならぬ。その不疑に達することが真に自己が自己自身を肯い得るということでなければならぬ。そこに至るまでは、この世界のすべての事柄、またその唯中に存在する自己自身はもとより、仏も法も宗教的人間の交りもなお大疑のうちに曝されたものたることを免れないのである。それが真の「安心」の場である。そこに至るまでは、この世界のすべての事柄、またその唯中に存在する自己自身はもとより、仏も法も宗教的人間の交りもなお大疑のうちに曝されたものたることを免れないのである。自己の存在が何等かの「他」の庇護によって安立されている限り、つまり自己の確かさが「他」との関係にもとづけられている限り、その確かさは本質的になお大きな疑のうちにある。その大疑を晴らすことは、自己存在のうちに含まれているところの、従ってまた人間という存在のうちに本質的に含まれているところの、最後の可能性にまで究め到ることである。そのために「他」なるものとのあらゆる関係を断つことが、「大死」ということに外ならぬ。

（4）「大きな」疑いとは、それが単に個々人の主観的な臆見の上に起る疑いではなく、自己自身と世界と神仏という如き絶

対永遠なるものとの全聯関の上に、そしてその聯関を支配する客観的な理法に関して、起り得る疑いでありながら、しかもそれが自己自身の上に、自己自身についての疑いとして、いわば実存化されている場合である。哲学的・存在論的な性格をもったものでありながら、直ちに実存の問いに化せられている疑いである。その意味では、実存論的即実存的、実存的即実存論的ともいえるかも知れぬ。或いは、新しい意味での「超越論的」という立場を考えることが出来るかも知れぬ。大疑ということだけに止まらず、禅は、あらゆる思想や思惟の立場を超絶しながら、しかもその超絶したところに大きな思想や思惟を換骨奪胎的に含んでいる。徳山の棒、臨済の喝といわれるような超絶したところの端的においては、思想や思惟の影もとどめない。しかも例えば臨済の「四喝」や「四料棟」などには、いわば光芒に化した思想の軌跡を認めることもできる。只管打坐を標榜した道元にも『正法眼蔵』がある。道元は「坐禅」と題して、「守るとも思はずながら小山田のいたづらならぬかゞしなりけり」と詠んだが、そのかゞしの背景には、宇宙や人事の全体を含んだ宏大な法界がある。その法界の究明は、彼の好んで引用した「不思量底如何んか思量す、非思量」という立場であったろう。禅の問答には絶えず「汝会せり」とか、「会すや」という言葉が出てくる。その「非思量」とか「会」とは、どういう立場なのであるか。禅は宗教的にして哲学的、と同時に非宗教的にして非哲学的(哲学的であることによって非宗教的、宗教的であることによって非哲学的)ともいえるが、そういう宗教的な非宗教、哲学的な非哲学とは如何なる立場であるか。しかも同時にその両方である禅の全体的立場はどういうものであるか。例えばそれと西洋における、プロティノスからヤコブ・ベーメに至る思弁的な神秘主義や、キェルケゴールのいわゆる「第二の直接性」とか「第二哲学」とかの立場などと、どこに近似や差異があるか。禅の根本的立場についての、そういう視野での究明は、今後に残された問題であろう。

「大死」ということには、世界や自己にのみならず仏祖にも死するという意味が含まれている。己事究明の道はそこまでの徹底を要求するのである。己事究明の道には、ひとたび懸崖に手を撒して絶後に再び甦えるということがなければならぬ。それは絶対肯定の場である。自己が自己自身に死して再び甦える時に出会う本来の自己は、絶対肯定の場における自己である。そこに帰ってはじめて自己は絶対に自らを肯いうる。自己の存在を自らよしと是認しうる。そのことはまた真に自己の確かさに達することでもある。デカルトが疑いうるものはすべて疑い、世界や神の存在をすら疑うことによって逢着した自己の存在の確かさは、実は大死を通して逢着されるような自己について本当にいえ

るのである。神仏への依憑をも脱し、仏祖の支配圏をも超えた処において真に自らを肯いうる時、真に自らの存在を確かめうる時、初めて、いわゆる自己本来の面目に逢着し得る。それは、自らの存在を、何ものによっても破られずして、しかもあらゆるものを破って自らを貫きうるものとして自知することである。存在の確かさについてのその自知は、同時にその自知の確かさの自覚をも含んでいる。存在と知との確かさのそういう全体が、自己の存在の疑いなさである。自己が自己自身についてもはや疑わないということである。自己存在と自覚の上に現われてくるそのような不疑、自己そのものであるような不疑が、己事究明ということの帰着点でなければならぬ。そしてそのことは、己事究明を本質とする禅の立場にとっては、本質的に重要な事柄である。己事究明においては、自らの内を顧みて少しでも自分で納得し得ないところ、少しでも自分が落着かぬと感ずるところが残るかぎり、どこまでも究明が進められねばならないのである。それが禅における良心であり、そのためにはあくまでも厳しく鋭い批判的精神、何よりも自己自身に対する批判的精神が要求されるのである。そういう立場からすれば、仏祖の教えに対しても一般仏教の立場とは根本的に違った立場が出て来ざるをえない。その点は、今まで言って来たような、己事究明の決着点としての不疑、つまり、仏祖の圏をも越えた処で自己自身によって確かめられる自己存在の確かさというものが、如何なる立場であるか、それを明らかにする重要な手懸りになる。それ故、さらに立ち入ってその点を考察して見ることにする。

三

禅では絶えず、「言句を疑わざる、是れを大病となす」といわれて来た。経典の教えをいかに厚く信奉し、いかに深く理解しても、そこに止まっていることは大病であると言う。その所以は、そこになお自己を疑い、自己を探るべき余地が残されているからである。仏祖を超えて自己自身を自ら肯い、自ら確かめるというところに未だ至っておらず、その限りなお未在であり不自在だからである。例えば宋時代の谷隠蘊聡とその弟子との間に次のような問答があ

る。弟子が昔の石頭和尚の「事に執するは元より是れ迷い、理に契うも亦悟りに非ず」という語を引用した時、谷隠は「汝もって薬語となすか、病語となすか」と問うた。弟子はもちろん、薬語だと答えたが、それを聞いた谷隠は「汝、病をもって薬となす、又いずくんぞ可ならんや」といって叱った。また「語も窠を離れずんば、何ぞよく蓋纏を出でんや」とも言っている。禅の歴史には、この問答に類するものが枚挙に遑ないほど現われている。それは禅の固有な立場を、最も突きつめた形で現わしているものである。物事に対する執着を離れ、法理を悟り、それに従って生きるということは、そもそも仏教本来の立場である。仏法の理を教える経論やそれを解明する教学者の説明は、既に衆生の病いに対して与えられた応薬なのである。従って「理に契うも亦悟りに非ず」という石頭の言葉は、そういう仏教一般の立場をさらに転換し且つ超越したもの、仏教における向上の立場を提示したものであり、法理に滞るといういわば高次の病いに対する薬語なのであった。しかも今の問答では、一般の教家の脚元に潜んでいる病弊を警告した禅家のそういう向上の言葉すらも、なお病いの因になりうるという指摘がなされているのである。問題は言われた事柄そのものにあるのではなく、言われたことを受領する時の仕方にある。つまり、「言句を疑わない」という態度がそこにあり、それが大病だというのである。たとえ禅の立場そのものを提示した祖師の言葉を、禅の立場からはっきりと理解し、それによって自心を徹見し、見性に達したとしても、それだけでは己事究明の帰着点ではない。そこでは明確な禅的悟りが却って禅的悟りそれ自身をくらますという事態が生じているというのである。つまり、薬語を薬語として受け取るというそのことが大病だというのである。

同じ意味で、「死句に参じてはならぬ、活句に参ぜよ」などとも言われる。如何なる薬語でもそれをそのまま薬語として受取る時、その言葉は死句となり、自己の体内に入った死毒のように自己を殺すものとなる。薬語が死病のもととなるのは、それが上にいったような自己の「自在」、絶対肯定の場における自己自身、に達する道を遮蔽するからである。大なる自在を未在ならしめる故である。そこでは自己は、薬語を発した祖師の囲いの内にある。その言葉

によって自心を徹見し、内より発するあらゆる心病を癒し、自己存在の確かさに達して、自らをよしと肯い得るに至ったとしても、その不疑の地はなお、祖師の言句への不疑ということの上に成り立っている。自己の確かさを他の何ものにもよらず自己自身によって確かめるという己事究明の道はまだ終っていない。真の自己はまだ現われていない。そこではむしろ、到達された不疑自身が、真の不疑における最後の一歩を蔽うているのである。自分の身の上がすべてそこで落着したという安堵、一切が決着し解決した者としての落着きは、祖師の囲いの内での安心に止まり、いわば囲われものの安堵という域を脱しないのである。

古人はそういう事態を、「他の語脈裏に転ぜられる」とも言い表わした。祖師の言句に啓発されて得た安心が、実は祖師の囲いのなかでの安堵にすぎないということは、自己がそこではなお祖師の言うことに聴従し、彼の命令に従属し、彼の支配を受けているという意味が籠っているからであり、しかも自分ではそれに気が付かないからである。それが語脈裏に転ぜられるということである。さきに挙げた谷隠の、「語もし窠を離れずんば、いずくんぞよく蓋纒を出でんや」という言葉も、同様な意味であろう。窠とは鳥獣の巣や洞窟などの住居のことで、彼等の安堵の場である。蓋纒とは上から蓋い庇護するもの、また囲(まわ)りから搦みつき繋縛し、そして支え安立せしめるものである。祖師の言句を疑わぬ限り、その言句は祖師の発する命法、その定立する法則という性格をもってくる。自己の安心はその時、その命法への聴従、その法則に規定されている状態を意味するものとなる。もちろんその場合の命法や法則は、自然法則や道徳法則の場合のように自己自身の外から自己を支配するものではない。祖師の言句を疑わないということは、自己自身の内で不疑の地に達したということである。自心の源底に帰り、見性において自在をえたということである。その意味では、自己が自己自身となり自由となったということであって、外から来るいかなる法則も命令もない立場である。しかも其処になお、隠れた命令と法則の支配がある。自己の存在を、あらゆる自然法則や道徳法則の彼方で絶対的に自由なものとして活動せしめ、絶対的に自在なものとして有らしめるもの、そのものが一つの隠微なる命法

の源なのである。そのものは、自己の完き自由のために、働きの無限な地平を開き与えつつ、その自由の隠れた根底となり、自己の全き自在が現成し得るための場を開きつつ、その自在の基礎に潜むのであるが、そういう事態のうちに含意されてくる命法は却って最も断定的な性格を帯びる。それは最も決定的な断言的命法であるといえる。

周知のようにカントは、人間が実践理性の立場に立つことによって、自身その理性の法則を定立する立法者としての位置に就くと同時に、自らもまたその法則に従うという、いわゆる実践理性の自律を説き、それによって道徳という立場を基礎づけた。この自律という立場では、道徳法則に従うことを我々に命ずる命令は、我々自身の内面から我我に発せられるものである。従って、各人が真に彼自身であろうとする限り、各人はその命令に無条件的に従わざるをえない。そういう命令をカントは断言的な命法と呼んだのである。しかしこの命法も、いかに全く主体的であろうとはいえ、なお命令として自己に意識されるものであることを免れない。そのかぎりそれは、なお外からという性格を残している。自律において実現される道徳的自由も、なお絶対的自由ではないのである。カントがその宗教論において、道徳的自由の成立を制約する道徳法則を、神の掟という意味に移していったのもその故である。しかし今の問題である禅の立場での自由は、単に道徳的な自由ではない。それはカントの意味での断言的命法すらも含まない。また宗教的な自由としても、神の掟(一般的には絶対者から出る命法)に聴従するということすら含まない。その意味で文字通り絶対的な自由である。自己の胸襟より流出するものが天を蓋い地を蓋う、ともいわれるような立場である。それだけに却って、その根底になお潜む法則的規定は道徳法則の規定や神の掟による規定よりも更に一層断定的な命法ともいえるのである。

仏教では一般に仏・法・僧を三宝と呼んできた。法は存在論的・哲学的には、世界における万有・万事のそれぞれに本質な有り方、現じ方をさすものとすれば、それらはすべて総括的に仏の法身(いわゆる法性法身)に帰属する。そういう法の正しい覚智を通して法身に参入し、仏と等しい正覚を自心に開発するのが、仏教における人間の目標で

ある。のみならずそういう万法総持の大きな智に達するための実践的な行道も、仏の法によって規定される。行法も法の一部である。更にまた、そういう知行合一的な自覚智の開発と一つに結びついた慈悲の行、すなわち生きとし生けるものを総べて救おうという無我の願行も、仏の法の現われであり、仏の命法である。要するに、仏の法は、人間を道徳的・宗教的な実存にまで形成する力であり、仏法は世界と人間のあらゆる方面にあまねく司配する。むしろ、世界と人間における総べてを統べている仏のいのち、力、働きの跡が法である。そういう法思想の展開に応じて、仏にもまた法身、報身、応化身という三身が考えられた。仏は三身即一の仏である。そしてその仏に帰依し、仏の法に従って生きるのが宗教的人間とその共同体（いわゆる僧）である。例えば蓮如上人は、廊下に一枚の紙が落ちているのを見て、これは仏法領のものである、粗末にしてはならない、と言ってそれを押し戴いたという。一枚の紙切れといえども仏法の領域に属し、仏の所有であり、頂戴すべきものだというのであって、これが宗教的人間である。

ところで、禅における己事究明は、その仏法の領域に安住することをもって終らず、更に進んで仏法の極処に向って上って行こうとする。それは言いかえれば、万法の根源する処へ向って自己および自己の立つ地盤を掘り下げて行く究明である。しかも、法の本源を極めようとすることは、世界と人間における万有・万事に司配している仏、総べてを法によって統べている仏そのもの、そのいのち、力（いわゆる本願力をも含めて）、或いはその働きの本源を探ろうとすることである。それは禅者のいわゆる「諸仏出身の処」、諸仏が「仏」という形相をとって現われてくる以前の本源である。しかもその本源を究明するのは、自己自身を通して、自己自身の本源としてである。その場合、仏の「法身」といわれるものすら、もはや仏の本源ではない。もちろん、法身無相といわれるように、法身としての仏は形なきものである。形なくしてあらゆる形あるものの源底であるものが法身である。しかし、仏とその法身が、まだ自己にとって「他なるもの」という性格のもとで想念され観られる限り、それはなお観想の対象であり、その無相もなお一種の形相である。真の仏の本源は、「法」身として思量されるような仏「身」をも越えた処に求められねば

ならぬ。そしてその時、仏の本源はもはや「他なるもの」としての性格をも脱せざるを得ず、求める自己自身の直下へ、いわば自己を貫通する自己自身の主軸の上へ、戻って来ざるを得ない。全体を総持する絶対的、一元的なる立場でありながら、然も如何なる意味においても対象化され得ず、従って真に無相であるものは、絶対的な「自」として以外にはあり得ない。仏の本源として求められるものは、もともと、本来的に、自己自身の本源なのである。それ故、例えばティリッヒにおいて、宗教的実存の根本と考えられるいわゆる「窮極的関心」(ultimate concern)も、「有の根底」が「神」として他者的に考えられ、その有の根底への係わりがそれへの実存的な「参与」(participation)ということに置かれる限り、禅の立場からすればなお充分に「窮極的」とは言われないのである。[5] 自己の本源に帰ることは、「仏」や「法」の力によって基礎づけられた有り方を抜け出ること、「仏」や「法」の司配によって枠どられた場を脱することであり、真の自由と自在の立場を開くことである。それが真に「窮極的」と呼ばれ得る。しかし、自己の本源として無相の自己が開かれるとしても、そのことが己事究明の決着を意味する以上、それは同時に有相の身心をもった現実の自己に帰ったということである。無相の自己といっても、現実の自己の直下を離れて別に考えられれば、それはもはや真に無相ではなく、従って究明における真の決着でもない。「生死のうちに仏なければ生死にさわりなし」というのが真の無相の自己である。生死のうちでの「仏なし」が無相の自己の自在であり、「生死さわりなし」がその自由である。後に再び触れるであろうように、現実の現場における自己が直ちに無相の自己ということである。真に「窮極的」なるものは、そういう有り方の自己に現われるといえる。そして禅における祖師の立場は、そういう向上の次元における己事究明の決着を表示するものである。その「祖師」の有り方を強調するところに禅の特色が現われている。それは、釈尊の自内証の、現実における活ける現証を意味する。それは、「仏」をも超えた自己の本源に帰ることによって、却って釈尊を初め諸仏祖の活ける働きを現実にうつすことである。すなわち、現実の現場において臨機応変に仏法を、生ける仏法として定立し、各人をして彼自身の真の自由を獲得せしめ、彼本来の大なる自在を

覚証せしめるために働く立場である。それ故、そういう決着に達することを問題にする立場からすれば、祖師の言句を疑わず、祖師の囲いの内に止まるということは、まだ真の決着に達したものとは言えないのである。祖師の語脈裏に転ぜられるところには、まだ真の自由も自在もない。それを得るためには、死句に参ずることをやめて活句に参ぜねばならないのである。

(5)　もちろん、ティリッヒがキリスト教神学における伝統的な神観を踏襲したというのではない。むしろ反対に、現代の歴史的状況を踏まえつつ「神」を探究した、この優れた思想家は、その探究の突き詰められた最後の処で、「神を超えた神」(The God above God) への信ということすら語っているのである。

他方、さきにも言ったように、我々が通常の意識的自己(仏教的にいえば分別の自己)を自己自身と見なしている限り、その自己でない一切のものが「他」と見られることは言うまでもないが、その自己がさらに、自己自身をも他の一切をも有らしめているものを問い求める時、それが「神」とか「仏」とかという超越的な他者として、場合によっては絶対的に超越的な他者として考えられるということも、自然であり且つ理の当然である。その場合、その超越的な他者の観念をフォイエルバッハのように人間自身の構想力の所産と考えるとしても、或いはマルキシズムのように民衆のための阿片と見なすとしても、且つまた、それらの見解のうちにはかの人々自身が考えた以上に深刻な意味が含まれているとしても、かの観念をそれだけの見解で片付けることはできない。その見解からすれば、神や仏を問い求めること自身が虚妄ということになるが、しかしその問い求めには人間の内面に根差した真実の理由がある。ただそこに問題があるとすれば、問い求める者が、その際自分自身が立っている立脚地そのものについては余り問わないか、或いは問うにしてもその問い方になお問題が残っているということである。しかしそれにもかかわらず、人間が神或いは仏を問い求めるという事態は、それが起る時には、人間というものの本質から由来する一つの必然性として起るのである。それは古人のいわゆる「生死の一大事」であって、永遠に人間に附き纏う厳粛な事態である。キェルケゴールなども強調したように、それにふさわしい「真剣さ」をもって取扱われねばならぬ事柄である。それを社会的な「人間(人類)愛」にすりかえたり、唯物史観の立場から階級理論によって片付けたり、或いは精神分析の立場から性的リビドーに還元したりして済まされる問題ではない。それらの考えの基礎にある問題意識が、問題自身に比例して余りに軽すぎるのである。

己事究明ということが決着しない限り、つまり、さきに言ったような意味での大きな自由と自在の場が、自己の内になお未

開発のままで止まっている限り、世界や人間における万有・万事は、自己から見てすべて「他」なるものである。そしてその「他」なるものの総べては、それを法によって統べる絶対的な「他者」の手にある。白隠はその状況を、「水の中にゐて渇を叫ぶ」者、「長者の家の子となりて貧里に迷ふ者」に譬えた。万有・万事・万法が自分の親の家の宝蔵に収まっているもの、跡目を嗣いだ時の自分の所有にほかならぬことを忘れて、親を他人と見なし、家郷を離れて「外」に向い、「他」から何かを乞い求めて流浪しているというのである。そういう自己忘却（仏教でいう「無明」、キリスト教でいう「原罪」）が、人間の現実存在に本質的に根差す限り、「外」に向ってさまよい歩くことも必然的であり、また、やがてその迷いに疲れて、安堵を与えるような絶対的な「他者」を問い求めることになるのも必然的である。それは、本来自家の財宝であるものを、他家の所有であるかのように考えて買い求め、或いは自分にその力のないことを知って他家の主人にそれの恵与を願い求めるのに等しい。一歩進んでいえば、本来自分が自らの自己忘却のために自分自身に対して負うている未決済の負い目を、その同じ自己忘却のうちで恰も他者に対する負い目であるかのように考え、本来自分の所有であるものを、恰も借金のために他人名義に書き換えられている品物のように考えて、その買い戻しに努力し、或いはその無償の恵与を他者に願うのに等しい。要するに、己事究明が未だ決着に達しない道程のうちには、そこに含まれている負い目は、絶えず、自己に対して超越的なる他者という想念と結びついてさまざまに現われてくるのであり、これは理法の発開の上での必然的な事態なのである。神や仏は、自己が自己自身の本源を忘れて他郷にさまよう限り、その迷妄の晴れるまで自己本来の法蔵を預かり保管する「他者」という形で現われる。その他者中心的な視座は、己事究明の道程におけるさまざまな段階で得られる覚智、自己の確かさ、自己自身に満足した安心など、一言でいえばその問い求めの道程に答えとして現われるさまざまな形での自己還帰を、あくまで打ち砕く鉄鎚の役割を果すものといえる。自分がよしとした立場がやがて疑わしくなるということは、宗教の世界ですら珍しいことではない。そして新しく自らの確かさを問い求める自己には、求められるものは再び例えば仏法や仏として、但し他者性を一層強められた形で、現われてくる。「自」と「他」の相対的二元性を脱し切らぬ立場からは、全体総持の絶対的一元性は「他」の側にのみ想起される以外はないからである。しかしその絶対的な他者中心の立場において自己に恵与される確かさも、己事究明という点でなお問題を残すとすれば、（現代ではこの問題はニヒリズムの成立という出来事と結びついているが、その点には此処では触れない）、仏や仏法の本源を問うということがそこに起って来ることも必然的な事態である。しかもその問いは、問い求める自己自身の脚下に帰って自己の直下に、自己自身の本源を求めるという仕方で問われねばならない。「神」や「仏」の事の究明が自己の事の究明であるということにならねばならない。そのことは、「他」の側に想起された全体総持の立場が「自」の

側で、自己の内から想起されるということである。それによって初めて、己事究明ということも本当に徹底されることになる。さきに言ったように、自己存在の本源に徹するという道は、仏法や仏そのものの本源を窮めるという意味を同時に含み、それで初めて本当のものとなるのである。

禅における徹底的な己事究明という立場から見れば、さきに言ったように、超越的な他者やそれに結びつくさまざまの事柄についての想念は、恰も自己の家財を他者の家財であるかのように考えることである。この「かのように」という言葉は既にカントも、超経験的な領域に関係した諸概念を批判主義の立場から解釈し直すに当ってしばしば用いたものである。その後ファイヒンガー（Vaihinger）は、『かのようにの哲学』(Philosophie des Als-Ob, 1911) のうちで、カントのその解釈の仕方を基礎にして、形而上学や宗教のみならずすべて学的認識の領域に属する諸概念の虚構性と、同時にそれらが虚構さるべき必要性とを示そうと試みた。超経験的な領域に関係した想念が常に「かのように」という性格を帯びることは、認めねばならない。しかしそれは、これらの哲学者が考えたのは全く別な視点からである。単に「経験」の立場から、経験的な実証の可能を超えたものとしてではなく、己事究明の立場から、己事究明の徹底において実証され得べきものをなお覆い隠している形態としてである。そこでは「かのように」は決して単に虚構性を意味しない。そういう性格が帰せられる諸々の事柄も、己事究明という道におけるリアリティの自己展開に属するのである。もしそれらを虚構というならば、それは普通に実在的といわれるもの以上に実在性をもった虚構でなければならない。それらは背後に真のリアリティを潜め、そのリアリティから見れば、普通に実在的といわれるものが却って如幻の相を呈するからである。「神」や「仏」およびそれと結びついた事柄は、己事究明の上でもやはり厳粛な事態であり、それにふさわしい真面目な受取り方を必要とするのである。

禅で超仏越祖とか殺仏殺祖とかいわれるのは、もちろん禅の本旨から出ていることである。しかし、だからといって、「仏」のことはもう片付いたと考えるべきではなかろう。「仏」という問題を軽々しく取扱うことは、禅をも軽薄にする危険がなくはない。「禅家流、軽薄を愛す」という言葉があるが、昔からその危険が実際あったのだろう。しかし真に軽薄であってもよいのは、「仏」とか「仏法」とかの重荷を肩から下した大きな自在人のことである。ニイチェの譬えでいえば、あらゆる尊貴なものの前に膝まずいてそれらを荷う駱駝でなければ、獅子には化し得ない。無一物なる沙漠で百獣に君臨する獅子でなければ、小児には化し得ない。大海のみぎわで、やがては波に消される砂模様を描いて遊ぶ小児の「軽薄」――それを軽薄に受取ってまねる危険は、禅の道にいつも伏在している。ニイチェ自身も、「殺神者」ということが俗衆によって軽薄に受取られる有様を描写しているのである。

四

「活句に参ずる」とは、発せられた「言葉」に付いて廻ることをやめ、その言葉を発した「人」の手元、胸元、或いは脚元へ問い入ることである。その人の「もと」を「とう」ことである。彼の住している処を訪い、その門口で自己自身の口を開くこと、その「人」を直接訪問することである。「仏」や「祖」（自己には「他者」である仏祖）を超えて、その仏祖の現われて来る本源を自己の本源へいわば絶対自化した者、自己のとうべき「人」としての祖師はもともとそういう者なのである。つまり、「仏」を現実の活ける「人」にまで現証した者としての「祖」、活ける祖である。そしてそういう「活祖」の本源へ問い入ること、それが祖師の「もと」を「とう」ことに外ならぬ。「活句に参ずる」とは、活ける「人」の心から心へと門を敲くことに外ならないのである。そのことは、例えば良遂という座主（教者）が麻谷に参じた時の有名な話に現われている。麻谷は良遂がやって来るのを見て、鋤を荷って菜園に入った。良遂がその後について菜園に入って行くと、麻谷は駆け足で自分の方丈に帰り、門を閉めてしまった。そこで良遂は翌日また麻谷の方丈に出かけて、閉じられた門を敲いた。すると内から「誰か」という麻谷の声がしたので、良遂は思わず「良遂」と名乗ったが、その途端に悟りを開いたというのである。彼はその時麻谷に向って、「和尚、良遂を謾ずることなくんば好し。もし来って和尚を礼拝せずんば、ほとんど経論に一生を賺過せられん」と言ったという。また、自分の講義場に帰ってから、彼の弟子たちに向って、「諸人の知る処、良遂総に知る。良遂の知る処、諸人知らず」と言ったとも伝えられている。

麻谷が良遂の来るのを見て鋤をかついで菜園に出たというのも面白く、良遂が自分の後に従って菜園に入るのを見て、方丈に駆け込んで門を閉じたというのも面白い。眼に見えるようなその風光が、そのまま「法」の活ける展開である。門を閉じて良遂を門外に放置したのは、麻谷自身における、さきにいわゆる全体総持の絶対的な立場を表示し

たものとも見られるし、同時にまた、その立場にある彼自身と良遂との間に、越えるべからざる断絶の一線を引いたものとも見られよう。これは、良遂の未決着のうちに含まれる最後の負い目、彼における窮極の限界を彼に提示したのである。訪問を許さぬ麻谷のこの拒絶は、もちろん大なる慈悲の行である。それによって良遂は、門を敲いて名乗りをあげた途端に契悟することにもなったのであり、しかも麻谷に向って自分を謾ずることなかれと言い得るに至ったのである。その言葉は、その後も禅のうちで絶えず使われている。例えば道元が中国から帰った後、初めての上堂において、「空手にして郷に還る」と言い、また「祖師の瞞を受けず」と言ったことは有名である。「謾」も「瞞」も、だます、欺く、馬鹿にする、軽んずるなどの意味を含んだ言葉であろう。恰も大人が頑是ない子供をだまし、すかすようなことである。大人は子供よりも一段と高い「知」の次元に立っているから、その知の光で見ると、子供の考えていることが透明にすけて見える。大人同志の間でも、腹の底まで見すかすとか、脚元を見すかすなどという。「知」の段が違うと自然にそういうことになるが、その関係には自然にまた「だます」という意味が現われてくる。それは必ずしも悪い意味だけのことではない。そういう関係を利己的な意志で利用すれば、本当に「だます」ことになるが、大人が子供をすかすのは、慈愛のためである。仏や菩薩が衆生のために色々な教法を施設するのは、啼く児をすかすために黄葉を与えることだとよく言われる。禅においてすら、慈悲の故に落草の談ありなどと言う。これらはすべて「謾」である。祖師の言葉を疑わず、それに引き廻される限り、如何に自身を明らめたといっても、なお祖師の謾を受けているという意味を脱しない。もとより、祖師に謾じようという意図があるわけではなく、弟子に謾ぜられるつもりのあるわけはないが、事柄の成り行きの上に自然と謾じ謾ぜられるかのような関係が現われてくるのである。

そこには、一般的にいって、宗教というものにおける一つの根本問題が現われている。それは師と弟子、教える者と教えられる者との関係の問題である。宗教的な師弟関係のうちでは、人間と人間との関係というものに含まれている問題が窮極的なところにまで掘り下げられ、最も突きつめられた形で現われていると思う。例えばキリスト教にお

いても、キリストは「師」とも呼ばれ、あらゆる人間にとって心霊上の真の師であると考えられた。そしてアウグスティヌスや中世スコラの思想家達は、そういう「師」としてのキリストの意義を宗教的・哲学的に論究した。仏教においても、釈尊は「人天の宗師」とか「大導師」とかと呼ばれている。宗教においては、教えや信仰の伝達は根本的には心から心へである。従ってその過程では常に、師を通して弟子の窮極的な（心の根底における）人間形成がなされ、また弟子自身による窮極的な自己形成或いは自己開発がなされる。教義や信仰の伝達の根本には常に教育的な意味が含まれているのである。言葉や理論による教示をすべて拒絶する禅の立場においても、その点は同じである。然らば禅では師弟の関係は、人間関係として見て、どういう構造をもち、どういう教育的意味をもつのであるか。

「教外別伝」とか「直指人心」とかを標榜する禅は、一般の宗教と違って、教義や信仰の伝達ということで満足せず、己事究明を徹底するという方向を通して、絶対的な「自」の立場に自己の本源を求める。その本源とは、さきに言ったように、如何なる「他」への如何なる依憑をも要せずに自らが絶対的に自らを肯いうるような、そういう場での自己の確かさである。そのようにして自己本来の面目を徹見しようと求める立場の成立は、宗教の領域に一つの向上の道を開いたことを意味した。そしてその向上の道においては、祖師の言句を疑わぬという立場の残留すらも大病として摘発され、活句に参ずることが要求された。活句に参ずるとは、さきに言ったように、活祖としての「師」に参ずることである。仏祖を超えて更にその本源にまで溯り、「仏」をば現在の現実に生きる「人」としての自己にまで現証している者、それが「祖」であって、祖は本来的には何時も活祖であり、そういう「祖」が「師」である。そしてその「師」の本源にまで溯って問うこと、それが活句に参ずることなのであった。そのことは、向上の方向をあくまで貫こうとし、己事究明の道をどこまでも徹底しようとする決意を現わしている。また、自己自身の真実なる決着の場を、自ら首肯し得るまで何処までも追究しようとする、非常の批判精神を現わしているともいえる。ところで、禅的な己事究明の道がそういう特別な性格をもつとすれば、そこでの師弟関係は、当然、世間のさまざまな領域におけ

る人と人との間の通常の教育関係はもとより、一般の宗教におけるそれとも非常に異った様相を示して来ざるを得ない。その様相は一見、しばしば複雑怪奇ですらある。しかし、そこに現われているのは、実は、人間社会のあらゆる方面に必然的に現われてくるような教育関係、またそれを突きつめたものとしての、宗教の領域における教育関係を、さらに底の底まで究めていった形態なのである。もし教育ということの本質が、人間による人間の形成、そしてそれを踏まえての人間の自己形成にあるとすれば、禅における師弟関係の上に現われてくるあらゆる葛藤も、人間と人間との関係を、また一個の人間における自己自身への関係、すなわち彼の「自己」を、その極まるところまで究め尽くそうとする試みとして理解することができる。その葛藤もすべて己事究明の現われなのである。活祖師の活句に参ずるというのも、そういう極まりの場を指し示したものに外ならない。さきにはそれを、祖師の手元・胸元を問うこと、「仏」の本源を自らの本源としつつ「人」となったその祖師の本源へ問い入ることと言ったが、そういう意味における、祖師の門を敲くということは、さきに挙げた良遂の場合に限らない。その例は、禅の歴史では殆んど枚挙に遑なく、事柄の上からいってそれも当然なのである。

例えば、黄檗の会下(えか)にあって臨済を指導したといわれる陳尊宿の門を、雲門が訪うた話も有名である。雲門がその門を叩くと、門を開いた師は、彼が入って来るのを遮って「道え道え」と言った。そして雲門が驚いて急に答えられないのを見ると、彼を押し出して門を閉めてしまった。その後、雲門はまたその門を叩いて、今度は門が開けられるやいなや内へ飛込もうとした。しかしその途端に門が閉められ、雲門は右足をはさまれた。そして痛みのために思わず声を上げたが、その瞬間に悟るところがあったという。もう一つ例を挙げれば、南泉の弟子に甘贄(かんし)行者という居士があって、禅ではよく知られているが、彼は雪峰が訪ねていった時、門を閉めて内から「どうぞお入り」と言った。これは訪問者を験したものといえるが、それを見た雪峰は、垣根を隔てて自分の衣を揮(ふる)い、そのまま通り過ぎようとした。その時、行者は門を開き、そして礼拝したという。身に付けている衣を揮ったというのは、何を意味するか。

衣は大千世界といってよし、仏といってもよいかもしれない。パウロも「キリストを着る」と言っている。身にまとった大千世界を一振り二振りしたということなら、それは雪峰の放光動地ともいえよう。或いは、よくされるように雪峰も衣の塵を払ったのかもしれない。行者が門を閉じたのも行者自身の、仏祖をも超絶した、いわば「絶対自」的な立場を表示したものといえるが、それも、雪峰自身の同じく超絶した立場からすれば、衣に付いた塵だということかもしれぬ。しかしまた、そういう超絶し合ったところは、却って鏡に鏡を突き合わせたような、完全に和したところともいえる。いわゆる「億劫相別れて須臾も離れず」である。最後に、雪峰の掉衣のなかには、今挙げたような意味がすべて一つになって籠っていたと見ることもできよう。とにかく、二人の禅者の出会いを物語るこれらの話には、「人」と「人」との出会いの窮極処が示現されている、ということは言えるであろう。

自分の「もと」を「とう」者に対して門を閉ざすのは、「人」と「人」との相見が各自の絶対的な決着の場で行われるためにと、先ずその場を開き設けることといえる。その意味では閉門は、実は最も深い最後の次元での開門である。その次元では、開門は閉門という仕方でのみなされ得るのであり、拒絶が垂示なのである。「垂手は還って万仭の崖に同じ」である。それは一つには、来問者の「人」となりの如何を験知するための、いわば実験装置としてであり、一つには、来訪者に彼が登るべき彼自身の決着の場を提示する慈悲の行としてである。上に挙げた例では、良遂や雲門は最初の訪問で失敗し、再度の訪問でその場に登り得た。甘贄行者と雪峰の場合は、初めからその場での相見であった。その雪峰は、また或る時、僧がやって来ると門を開いてぬっと顔を出し、「これ何ぞ」と言ったという。これも閉門と同じく、人間と人間との間の実存的―実存論的な関係が決着に達すべき場を、来者に向って開いたということであろう。

そういう出来事は、現実の歴史的状況のもとで二人の「人」が係り合ったという「事」としては、宗教的・実存的な事件であるが、その実存的な出来事において、またその出来事そのものとして、現証されている「法理」の見地

（いわば実存論的な見地）からいえば、それは現実界に活きて働く「人」と「人」との関係の本質に含まれるレアル・ディアレクティクともいうべきもの（つまり、抽象的な論理としての弁証法ではなしに、現実在的な関係そのものとして具現されている如き法理の上での弁証法）であり、いわゆる「事々無礙法界」といわれる場での「法」の展開とも見られるであろう。禅的な出会いにおいては、その「法界」の法輪が転ずるのである。しかし、もちろん禅においては（その「事々無礙」の場においては）、「実存的」と「法理的」（実存論的）という二つの見地は端的に一つである。出会いの葛藤がそのまま「法」の生ける展開である。その見地から見た場合、例えば上に挙げた雪峰と僧との出会いは、その全体が、「絶対自」的な立場に立って法輪を転ずる雪峰の働き、彼の大機大用であると言えるのである。

要するに、禅的な出会いに開かれる、上に述べて来たような場が、総じて人間と人間との出会いの窮極処である。それぞれ各自の本源に帰った二人の「人」が出会うのは、何時でもそういう場においてである。そのことは永遠にかわらない。仏教の教義では、それは「唯仏与仏」といわれて来た。キリスト教では communio sanctorum（聖者の交り）といわれているものが、それに当るであろうか。そこに、今言われたような出会いの徹底した形が、どこまで現われているか。それはともかく、禅において「人」と「人」との出会いに転化せられた。それは「唯仏与仏」を更にその本源にまで遡ったもの、それからの向上の一歩であったと同時に、それを活ける現実として現証したものであった。そのことによって、そこに含まれる「事」も「法理」も、諸宗教の差別を越え、信仰や教義の違いを超えて、あらゆる「人」に係わる事柄となったのである。

五

上来、禅における師弟関係のうちに人間関係の窮極処が示現されているとして、それについて若干述べたが、そこ

から我々はもう一度、己事究明における最後の決着（つまり真の「安心」）を求める場合に現われる問題の極処に立ち返ってみる。その問題の極処は、仏祖の教えによって絶対的な自己肯定に到達したと一応言えるような、そういう立場においても、その根底になお、師である仏祖の定立した法則の隠微な司配があり、仏祖の命令が最も断言的な性格を帯びて潜んでいるということであった。そこに要求されるのは、弟子がそれに気付くこと、そして自己存在の根底に潜む最後の囲いを突破することである。それは己事究明における最後の一歩であり、彼の自己形成と自覚の決着点である。他面からいえば、師がその囲いを気付かせることであり、教育の最後の一歩、人間の形成と法の伝達との決着点である。師の「もと」を問う者、師の手元・胸元・脚元に躍入しようとする者、つまり「祖師」の本源を問うことにおいて、自己自身を問う最後の一歩を遂行しようとする者、そういう最後の訪問者に対して、師がその門を閉じることは、弟子における最後の囲い、最後の囚われを彼に呈示することである。そのことは、彼に彼自身の登るべき決着の場を呈示する意味をもつとさきに言ったことと、表裏一体をなしている。今語っている面から見れば、それは彼に対する問題提起であり、彼に試練を設けることであり、そこには常に拒否と否定の性格がある。雪峰が門を開いて顔を突き出したというような場合は、いわば絶対否定の現前ともいうべきものである。それは、隠れて司配していた絶対的な法則、或いは絶対的な断言命法が、それの「もと」を問うて来参する人間に向って、その法の措定者である「人」という具体的な姿で現前して来ることである。師は門を閉じることにおいて、活祖たる「師」としての存在を端的に露わにして来る。それは、「法」の本源に坐して万法定立の力を具現しつつある有り方である。すなわち、法の力によって総べてを統べ、統べることにおいて総べてを有らしめ、生かし、安住せしめるという「仏」の立場を、現実に活きる「人」として現証する者である。その彼は、法の囲いのうちに安住している者が彼の「もと」を窺うことを絶対に許さない。許したくとも許せないし、許してはならないのである。恰も子供の火なぶりを放任しておくことはできないように、或いは大人が一家の経営を子供に委せられず、医師が劇薬の取扱いを素人に委せられないよう

に、そこには、理の上で自然に且つ当然に、許せないことがあるのである。つまり「依らしむべく、知らしむべからず」という原則が、ここで妥当するのである。(6)

(6) ただし、ここで「知る」というのは、分別の知のことであって、真の知のことではない。真の「知る」は、法の力によって司配し、統べ治めるという意味を含む「知る」である。存在の理法をその本源から自らの手中に収め、法を内から知り、その法の力によって存在するものの乱れを治め、それの迷いとさまよいを鎮めることである。分別の知の場合は、例えば医学上の研修を積んだこともない素人が、薬法の本源からでなしに書物などから得た若干の「知識」に自信をつけて、医師に代って自分で劇薬をなぶろうとし、医師としての力のないのに医師の座を窺うのに似ている。そしてそのために、そういう知を秘して、公開を避けるということにもなる。秘伝や秘法をやかましく言うことは、いろいろな芸能にあり、宗教にもあった。禅では今でも「室内」といって、非公開の部分が中心になっている。「知識」が進歩し、且つ社会に滲透し、人間が「知識人」化してくる時代や地域では、それらは弊害を防ぐ一つの方便で、止むを得ない理由もあるが、それでよいかどうかは問題である。特に、「依らしむべし、云々」の言葉が主として問題にされている政治の領域では、それは封建制や階級制と結びつき、一時の方便としても明瞭な限界をもっている。禅の立場の根本は、本来「露堂々」である。「没蹤跡の処、身を蔵することなかれ」とか「われ汝に隠すなし」などとも言われる。しかし同時に、禅は分別知に堕するのを忌み、文字や概念を通しての理解を斥ける。これも当然である。ただ、真の知の大道が分別の知を制御するだけの力を失った場合には、自分の立場を「秘密」にするという方便が使われることになるのであろう。

プラトンが彼の『国家篇』で、統治者が愛知者（すなわち哲学者）になるか、哲学者が統治者になるかでなければ、正しい国家にはならないと考えたのは、深い理由がある。普通にそれは単に空想された「理想」と考えられるが、その思想は当時、急激に「知識人」化しつつあった彼の社会を踏まえたものである。上にいったような真の知は、ただ政治的な統治の原理にのみ関するのではない。むしろ何よりも、人間が自らの心を統治する時に問題になる「心法」とその知、更にその基礎になる「仏法」とその知の問題なのである。（そのことは、上に触れた蓮如の逸話からも見られるであろう。）しかしそれは、存在を理法によって統べ治めるという基本的立場の問題として、政治上の統治の問題とも本質的に関聯している。それ故にプラトンも、国家の正しい有り方を究明するのに、人間の「心」の正しい有り方から出発し、世界万有の理法と真知の問題を展開しているのである。

しかし今ここで問題にしているのは、分別の知に対する真知の問題というよりも、むしろ真知の内部における向上の段階のことである。万有・万法を統治し有らしめる「仏」の立場を、活ける「人」として現証する「祖」は、仏の家に仏の子と生れた者にも、彼がなお統治される有り方を脱せぬ限り、即ち大きな自在の人でない限り、自らの座を覗うことを絶対に許さないということである。もちろん、向上の見地からすれば、この絶対的な拒絶は、前述のように、向上の道を指し示す慈悲であり、救いの手を垂れることでもある。

彼の座に近付こうとする者をすべて寄せつけず、訪うて来れば門を閉める。すべてを安住せしめる絶対の力は、その時、絶対否定の相を現わす。恰も旧約の神が、神の座を奪おうとねらった大天使を、雷電を放って天から追放したというのに似ている。それは活祖としての（つまり、如何なる「他」をも雑えぬ絶対の「自」としての）「師」からの、自らなる法理の展開である。また、師としての自己の実存を自ら端的に示現したことでもある。しかもそれは、絶対否定性の具現としてであり、来者の命（いのち）と自己性を根底から奪うもの、彼を「大死」にまで徹底せしめるものとしてである。師の「もと」に、すなわち「祖」の本源に、参入しようとする者は、仏祖の囲いを脱却せねばならぬ。それは「超仏越祖」ともいわれ、「殺仏殺祖」ともいわれる自己解放の道である。しかしそれは、裏からいえば、自己安心の根底に潜んでいた仏祖の力、自己の確かさを隠れて基礎付けていた法の支えを、自ら手放すことである。そこには大きな自己否定が起らねばならぬ。仏祖と仏法のひそかな庇護のもとにあった自己自身に死し、また庇護する仏祖と仏法にも死することがなければならぬ。「大死」とはそういう死を意味する。（同様に、「神が死んだ」ということも、法理の上ではともかく、実存の上では自己自身の大死でなければならぬ。）同じことを師弟の関係の上でいえば、師を通して弟子の人間形成（「人」となり）がなされる過程で、師の形相が弟子にうつされることになるが、その過程が一応完結に達した時、今度はその弟子の「人」から、その形成力となった師の形相が脱却されねばならぬ。その彼のうちに刻印された師の型、彼の内面から司配している師法が超えられねばならぬ。それでなければ、彼は如何なる「他」も雑えぬ絶対の「自」の有り方、真の自在に到達することはできない。しかしこの脱却は、彼の「人」とな

りにおける最後の一歩であるが、これが大死を意味するのである。「祖」は現実界に活ける「人」として「仏」を現証し、そしてその「もと」をとい来る者に対して、「師」として絶対否定の相を示現する。それは仏祖の「法令」を行うことである。その絶対否定は訪問する者に大死を要求し、そして敢て大死する者のみが絶対否定を突破して、真に自在の「人」となり「仏」の活ける現証たり得る。そこに禅における真の安心の場があり、「直指人心、見性成仏」という己事究明の道の決着がある。

己事究明の道には、そのどの点をとっても、到る処に否定と肯定の複雑な交錯がある。それは「法理」とその展開の論理的な構造として抽象することもできるし、「人」とその形成の実存的な出来事として抽象することもできる。しかし上に触れたように、その二面は実は一つである。それはレアル・ディアレクティクであり、そこでは実存は実存論的（この言葉をかりれば）であり、実存論は実存的である。人は法と切り離せず、法は人と切り離せない。人間も「真人」としてはそういう場で見られねばならぬ。真法についても同様である。

仏と人間（或いは衆生）の関係も、師と弟子との関係も、全体が一つに聯関しながら、限りなく複合的な絶対否定の相と絶対肯定の相とを展開する。しかも絶対否定と絶対肯定は相即するから、そこでの否定は否定であって肯定であり得るし、肯定は肯定のままで否定であり得る。その展開は前後截断でありながら転轆々地である。そして関係のそういう展開は、同時に仏、人、或いは祖師、弟子のそれぞれのうちにも限りない否定と肯定の展開を惹き起し、またそれらの展開から綯い合わされるのである。そういう展開のうちで、個々の人間も、人間と人間との関係も、宗教的な領域のうちでその決着を求め、更にまた、徹底的に自己の「人」を活かす向上の決着を求めるのである。

要するに、仏の囲いを透脱し、祖師の関門を突破して初めて、自己本来の面目を見るとか、見性とか、自己の胸襟中より出でて蓋天蓋地などと言われることが、本当の意味で成就するのである。一切に執われず、仏祖にも囚われない、大なる自在、蓋天蓋地なる自在を、古人は「龍の水を得たるが如く、虎の山に靠るが如し」とも言った。仏祖の

域への入学試験に及第するには大死を通らねばならぬ。龐居士のいわゆる「心空及第」である。真の安心はそこにおいて初めて見出されるのである。

六

達摩大師のもとを訪うて、慧可が「我が心未だ安からず」と言って安心の道を求めた時、達摩が「心を将ち来れ、汝が与(ため)に安んぜん」と答え、更に慧可が「心を覓(もと)むるに不可得なり」と語ったのに対して、「汝が与に安心し竟(おわ)んぬ」と答えたというのは、よく知られた故事である。心不可得とは、もちろん、単に自分のもとめる心が得られないという意味ではなく、もとめる心ともとめられる心とが相忘じて、もともと把捉すべからざる当の真心が根源から現前してくることであろう。己事究明の極まりにおいて分別心が全く忘ぜられた、さきのいわゆる「大死」のところである。伝説によれば、上の問答に先立って、達摩が「諸仏無上の妙道は、諸曠劫に精勤にして行じ難きを能く行ず。豈に小徳・小智、軽心・慢心を以て真乗を冀(こいねが)わんや」と言ったのに対して、慧可は自分の左臂(ひじ)を切り取って達摩の前に置き、信の深さを証示したといわれる。そういう大死において軽心・慢心を（すなわち分別知性の心を）捨て去ったところ、そこから出た心不可得であった。

この故事は、釈尊と迦葉との間の拈華微笑と並んで、禅宗の歴史における最も重要な事件であったから、古来の禅者によって絶えず取上げられて来た。それについての偈頌も沢山ある筈だが、そこでは、十一世紀、宋の時代における臨済系の禅匠として著名な白雲守端の『二祖安心頌』というのを取上げてみよう。

終始覓心不可得　　終始心を覓(もと)むるに不可得なり
寥々不見少林人　　寥々として見ず少林の人
満庭旧雪重知冷　　満庭の旧雪重ねて冷やかなるを知る

鼻孔依前搭上唇　鼻孔依前として上唇に搭く

慧可は達摩の一言によって直ちに、「心不可得なり」として安心に達した。もとめる心がそこへ消えてゆき、求めることがすべて止まって、心が永久に休み得たその「安心」の場、そこはひっそりとして、まったく人気なく、達摩（少林の人）の顔すら現われていない。人間の区域を脱し、仏祖の圏域をも超えた場である。そしてそのことが「安心」の眼目である。「寥々不見少林人」の一句をもって、心不可得としての安心を言い尽している。慧可が安心を覚めて達摩に相見した時、彼の熱烈な求道心、思い切った決意のうちには、仏祖の圏域をも突破する力が潜在的に醸されていたのである。彼が既にそういう気象になっていたので、そのうちに醞醸していた潜勢力は、達摩の一言で恰も閃電の如く直截に突発してきた。そしてそれが発して来た時には、達摩と相見している場に「不見少林人」が、つまり寥々孤絶の面目が、慧可のうちに突出して来たのである。それが「安心」ということであった。その後の歴史に屈することだが、二祖安心のこの眼目を知るのに役立つ話がある。青原行思が六祖慧能に相見した時、「どういうことを務めたら、階級に落ちずにすみますか」と問うた。上下の段位、高低の段階を一足飛びに超えた処での行務、「一超直入如来地」という立場についての問いである。六祖を前にしながら、その問いには既に仏祖をも呑まんばかりの凛々たる気象が現われている。それに対して六祖は、「汝はこれまでに、どういうことをやって来たか」と反問した。その答えの如何によって汝の段位を見定めてやろう、といわんばかりの反問である。青原はその時「聖諦をすら為さず、何んの階級かこれ有らん」と答えた。仏祖の位に属する真理の実践というような処にすら止まらぬというのである。それを聞いて六祖は、二祖が少林に見えた時のような気象があると思ったという。慧可における安心は、「聖諦をも亦た為さず、何んの階級かこれ有らん」という立場が、心の底なき底から、心不可得として、現われて来ることである。そういう「心華の開発」は、何人のうちにも人間窮極の可能性として含まれているのである。しかしそれの開発の場は、どのような状況なのであるか。

心不可得と知った慧可には、自分の立つ庭を埋めつくした古雪の、骨身に徹する冷たさが、改めて気付かれる。その冷たさは生の暖気を全く含まない。それはいわゆる大死のところである。「人間」の区域と仏祖の圏域を一挙に超脱するのは、自己自身の大死による。庭一杯の旧雪には、通って来たその大死の寒さが滲み出ている。しかも、「大死一番、乾坤新たなり」といわれる如く、満庭の旧雪、重ねて冷を知る時の「旧雪」は、不安な心を抱いてそのうちに立っていた時と同じ古雪であるが、それが今や新たなる乾坤である。その白一色の乾坤、「三界一心」といわれ得るこの世界は、旧いといえば限りなく蒼古、新しいといえば一瞬々々に新鮮である。いわゆる一念万年、万年一念である。「重ねて知る」は、同じものの同じさを再び繰返して見直すことであろう。万有・万事・万法が一、一つの世界をなしているその基本的な「一」、その根源的な同一性、或いは無差別性（仏教でいわれる「一色辺」）に返って、そこから千差万別、千変万化のありとあらゆるものを受取り直すことであろう。「時」の糸の苧環を手繰るその都度、糸は新たに繰り出される。しかもそのことは同時に、糸の初めを（端緒を）手繰り寄せることでもある。糸は繰り出されるその都度、初めへ繰り返えされる。つまり、その都度の「今」に、同じ変らぬ苧環が繰り返えされるのである。そのようにして不変と変とを一つに現われしめるもの、一と多と、同一と差異と、永遠と時とを一つに現われしめ、「世界」を現われしめるものは、しづのおだまきくりかえす手の働きに外ならぬ。その「手」を自らのうちに見出せば、「己事究明は直ちに決着する。「終始覓心不可得」としての「安心」もそれである。その「手」を例えば盤山宝積という禅師は、空中に剣を廻わして、空輪迹無く剣刃虧くる無きに譬えた。そして「もし能くかくの如くなれば、心心無知にして、全心即仏、全仏即人、人仏無異なり。始めて道となすべし」と語った。その「心心無知」は終始心を覓むるに不可得ということ、「全心即仏、全仏即人」はまた安心ということであろう。キェルケゴールは永遠が時の「今」として時のうちへうつされる「瞬間」に、真に生というに値する生の形である「反復」が成り立ち得ると考えた。これは不変と変との相即を、不変から変へという方向から見たものであり、かの「手」の一面を捉えたものとい

えよう。反対にニイチェは、一つの瞬間に立ってそれが既に限りなく繰り返えされたことを想起するという立場から、環をなす回帰の「時」が永遠に繰り返えす、いわゆる「永劫の回帰」を考えた。これは不変と変との相即を、変から不変への方向から見たものであり、かの「手」の別な面を捉えたものといえる。ここでこれらの思想に立ち入る遑はないが、人間存在そのものの根本に「不安」の潜むのを見、或いは「人間とは超克さるべき或るものだ」と見るところにも現われているように、いずれも、近代という状況のうちで「安心」の場を探求した思想と言ってよい。絶え間なく移り換わる「時」のうちでの、むしろ「時」そのものとしての、存在の空しさ、無意味さ、不安を超克すべき、しかも神不在の時代において超克すべき道を求めたのである。それらが、満庭の旧雪の骨身に徹する冷たさを重ねて知る「人」の安心の、それぞれ一面を捉えたと上に言ったが、その安心自身には裏も表もない。それはむしろ、不安であった時と同じ現実の現場に立ち帰ったという安心である。嵩岳の慧安国師という人は、則天武后に自分の生年を問われて、覚えていないと言い、更にその理由を聞かれて、生死の身は循ぐる環のようなものだ、その環に始まりも終りもないのに、どうしてわざわざ覚えている必要があろうか、と答えたというが、その「生死之身」の現場に立ち帰ったという安心である。そこに自分が他事なく息づいている。「鼻孔依前として上唇に搭く」である。変らぬといえば少しも変らぬ。依然として変らぬから安心なのである。もともとこうだったのだという確かさが、その安心である。或いは盤珪のいわゆる「不生」としての安心といってもよいであろう。盤珪は、「不生」とは生れ付きのままの本心をくらまさぬことで、それが「如来」ということであると言い、またそれが「安坐安心の義」であると言っている（鈴木大拙『禅思想史研究』第一、全集第一巻、五八頁参照）。そのありのままなる自己の確かさは、自己本源からのありのままということなのである。

しかし、変ったといえば根本から変っている。その確かさは、自己自身が自己の本源から確かめた確かさである。その意味では、自己は新しく生れ出たのであり、その息は真に天上天下唯一人の息である。そのことは「寥々、少林

の人を見ず」にも語られている。仏祖の影すら見えないとは、上に言ったように、「大死」を通っているからである。庭一杯の雪の、重ねて知られた冷たさには、通ってきた大死の寒さが滲じみ出ている。「不生」が、新しく生れ出たことでもあるとすれば、その新生は大死を通しての新生であり、そこでは不生がその一歩一歩に新生である。大死を通してという点で、変ったといえば根本的に変ったのである。しかも、その新生はいわば旧生への新生である。変らぬといえば全く変らぬ。というのは、ここで言う大死が、仏祖をも越え、仏祖にも死し、仏祖の囲いを脱して自己自身の自在に帰ることを意味するからである。そこには「雲外一声鴈、水天万里秋」というような趣きがある。その自在は、生死の身としての確かさ、現実の自己存在の確かさであり、自己存在の本源から自ら確かめ得た確かさである。そしてその本源とは、上にも言ったように、仏祖の本源（従ってまた万有・万法の本源）が自己の本源として「絶対自」化されたところなのである。

要するに安心は、現実の活ける自己、現実の現場で現に息（いき）している自己の、その存在の疑いなさに帰する。その不疑は、他事なきこと、無事、無心、無為などと言い表わされている。例えば「絶学無為の閑道人」とか「事において無心、心において無事」などとも言われる。一言でいえば、外に向って求める心が全く休（や）み得た処である。その処から見れば、すなわち自己の本源に開かれている物心一如的な「絶対空」（本講座第一巻所載、拙稿「禅の立場」参照）において見れば、一切の事々物々は他事なく他物ではない。一つとして事々しく物々しいものはない。[7]「無事」とはそういうことである。しかしまた、他事なく他物でないとは、自己屋裡のものでないものは一つもないということ、一切のうちに自己が見られるということでもある。（そしてこのことがまた、宗教的な意味での愛とか慈悲とかの源である。）ところで、一切のうちに自己が見られるということは、一切のものがそれぞれ真実にそのもの自身であるということと別ではない。万有・万法の本源が自己の本源になっている場から見れば、つまりあらゆる意味で自他の差別を絶した本源からすれば、山は山、河は河であるというところこそ、それらが自家のものであるところである。万

物がわれと同根、天地がわれと一体なるところである。(その無私・無我にして「絶対空」なるところが、慈悲とか愛とかの出てくる源である。) そこでは、総べてのものは、外から対象的に見られた場合のように「客体」の姿においてではなく、それぞれ自身のもとにそれぞれ自体としてあり、それぞれに自得して如何なる他物でもない。しかもそういうものとして、すべてとともにあり、すべてと一つであり、且つすべてが相共に一つの世界をなしている。(この「ともに」も「一つ」も非対象的な在り方としてである。)「世界」とはそれぞれ自体であるものの非対象的な共在の場である。そしてこの世界のもとでは、つまり世界が「世界して」いる本源から見れば、ものごとの運びはすべて自ずからであり、自然である。すべて他事なく、「自然法爾」ならざるはない。ものごとのそういう自然な運びが「無心」ということである。無心とは、いわゆる「自然界」が世界として世界しているところ、万物・万物の現成の姿をさして言うのである。(8)「無為」というのも同様である。世界が世界するところにおいて、すべては無為である。しかし、そのようにすべてが他事なく他物でないところは、すべてがもともと、本源的に、且つ「自然法爾」的に、自己と一つになるところなのである。

(7) それは、如何にすべてが事々しく物々しい時代であっても、同じである。『宗鏡録』の著者である永明延寿は、積まれた薪の崩れる音を聞いて悟り、「撲落他物に非ず、縦横是れ塵にあらず、山河並びに大地、全く法王身を露わす」という有名な偈を作った。しかし他物でないのは撲落する薪ばかりではない。山河大地が崩れても同じでなければならない。東洋でも西洋でも、古来、真の宗教者や真の哲学者にとってはそうであった。禅者ならばそれを、禅者にとっての日常事というであろう。もしそうでなければ、宗教も哲学も結局は閑事業である。

(8) すべてを対象的に見る科学的知性の断面の上では、「無心」ということは、「自然界」には「物」のみあって「心」は無いということに換わり、ものごとはすべて「物質的」過程として解釈される。そこでは、そのように見また解釈する知性自身だけが例外として残されるが、それもやがて情報理論的に対象化される。その時、「自然」も無心な「心」も影すらとどめなくなり、安心の問題も蒸発し去るであろう。結局は「人間」が蒸発し去るのである。

そもそも、「他なし」ということは、すべてのものがそれぞれ自体としてあることを意味するが、すべてのもの自体におけるその「自」の性（非対象的な有り方）は、他の如何なるものでもないという自体の絶対性をも意味する。そしてその絶対性の由来するもとは、絶対的には、曽ていったように総べてを統べるもの（仏教では「仏」といわれるもの）にある。「法身」としての「仏」が、すべてのものの自性の本源である。それ故にまた、その自性はもともと「無自性空」としてのみ自性なのである。すべてのもの自体における「他なし」は、絶対的には（つまり、本源的には）、法身における絶対的な「自」に帰する。しかも、「他なし」ということが真に徹底されるには、その「絶対自」的な立場が端的に露わとなり、自らをあかし、自証し、自覚的な相（もちろん無相の相）における「自」として現われることが必要である。そしてそのことが可能なのは、「絶対自」的な立場が現実に活きる人間の自己存在を通して、「自己」の本源として内から自覚的となるということによってのみである。「人」のうちでの、また「人」としての、それの自覚化によってのみである。そして禅は、そのことが釈尊において起ったと見なし、その釈尊の自内証を心から心へ伝えるという立場に立つ。もちろんその時の自己は、大死を通して仏祖の司配をも脱すると上にいった自在人、つまり自己本来の面目を徹見した自己としてである。その自己は、自然法爾に山が山であり、河が河であるところ、そのようにして世界が世界するところに、自らを見出す。「撲落他物に非ず」といわれた如く、薪が崩れて響くところ、木犀の香るところ、虫の声が聞えるところ、そこに真の自己も露わである。「自然界」の無心なるところにおいて、自心も無心である。心すべき事のなくなった心、むしろ、心すべき事がもともと何もないところでの心、それが無心である。その時、自己はもの自体に自らを見出す。すなわち、物となって、物の自体に自らを見る。その見は「不見の見」である。そこにおいては心に他事なく、無事である。（その「他なし」は、もの自体の姿と一つに自心の姿である。）「事に於いて無心、心に於いて無事」とは、大きな自在の立場といえる。もちろんそれを大きな自由の立場といってもよい。

真の自由とは、前にも言ったように、いわゆる自由と不自由との彼方である。物が物自体であり、事が徹底して事であり、事そのままである処、そこに真の自由もある。例えば曽て挙げた（本講座第一巻参照）法眼の偈頌、「到頭霜夜月、任運落前庭、菓熟兼猿重、山長似路迷、挙頭残照在、元是住居西」は、すべてあるがままの事を詠じたものである。[9] しかしそのような、事が事自身に徹した事である処、裏からいえば自己の「大死」の処、「脱体空」なる処こそ、実は一切の事が、決着して「己事」である処、自己の安居の処である。そこでは、一切が自己の屋裡の事であり、自心と別ではない。脱体空なる処において一切は自己の自由そのものである。古人はいろいろな角度からいろいろな言葉で言い表わした。例えば、「清風明月を払い、明月清風を払う」とも、「体露金風」とも言い、「日々是れ好日」とも「流水の声を踏断し、飛禽の跡を写出す」とも言い、「汝なにをか欠少する」とも言った。自由の快適さを言い表わすのに、普通よく「心ゆくばかり」という言葉が使われるが、真に心の「ゆき」（行き・適き）得る処は、事が徹底して事である処である。大死といわれ、絶対空といわれる処、「無自性空」の自覚の処である。そこでは、事は真にそのままの事、自然法爾としての事であり、それ故にこそ、別に事々しいことはなく、すべての事が何事もなく無事なる処である。心が一切の事を通して自由に行き得る処は、事が無事なる故に真に事である処、絶対空といわれる処に外ならぬ。事に於いて無心、心に於いて無事といった「安心」の場が、真の自由の場なのである。

（9） もちろん、それだけに反面ではすべての語が暗示的である。「霜夜」、「月落」、「任運」、「熟」と「重」、「山長」、「路迷」以下、一々の語が、その無心の境にこもっている理致的ないろいろの契機を暗示している感じである。例えば「月落ち」が、真如或いは悟り（月）というような「観念的」な立場をも超脱した立場を、「霜」は否定性の厳しさを、等々である。

例えば、水は水であるという事を通して「行き」得るもの、その「事に通じた」もの、その事を「知り」、その事において「自由」なるものは、植物、動物、人間を含めた生物である。[10] 生物と水との「自然な」繋がり、自然法爾なる「共在」のうちに、真の知も真の自由も既に含まれている。いわゆる「狸奴白牯、有ることを知る」である。水が

H_2Oであるという「事」を通して行き得るもの、そのような仕方で、水が水である事に「通じた」ものは、科学的知性である。そこにも一種の知と自由がある。水に万有の「アルケー」を見たり、「水大無礙」を見たりするのは、既に「自然界」の深層に観入したものであり、哲学的知性である。そこにもまた一種の知と自由があり、それもまた水が水である事に通達する一つの仕方である。もしその上更に「神的なるもの」、如来の「真言」をそこに認めるならば、哲学的知性も宗教的な性格を帯びてくる。しかし絶対空の立場においては、つまり、水が水である事に「無事」（心に於て無事）と「無心」（事に於て無心）を見、決着した「己事」を見、「安心」を見る立場においては、事に徹底した事、水自身のもとにおける水自体、に通ずる知と自由の立場がある。生物に於ける「本能的」な知や自由も、「科学的」なそれら、「哲学的」なそれらも、もともとは皆その知と自由に基いて成り立っているのである。

（10）知や自由の本質は、単に「人間的」なる「知」や「自由」からだけでは考えられない。人間的意思の知や自由はその根を「自然」のうちにもつ。しかしそのことに就いては、今は立ち入れない。やや詳しくは、やがて刊行される、久松真一・西谷啓治共編『禅の本質と人間の真理性』所収の拙論で触れた。

無生物、生物、人間、神仏といわれる如き絶対的なるものなど[11]、そういうさまざまな次元における存在形相と結びついて生起し得るあらゆる事柄は、すべて「事」である。あらゆる物質的過程、生物的過程、人間の歴史的・文化的な営みも、絶対的なるものの示現として経験されるものも、すべて「事」に含まれる。のみならず、事実的には不可能な、単なる空想や虚偽、芸術家が創作する構想や思想家が直観する「理想」やイデアなども「事」に属するといえる。しかし同時に、他方では、それらの「事」のうちへ本能的、科学的、或いは哲学的に通じ入ることも、またそれとして「事」の一種に外ならない。それらはいわば第二の「事」である。そして脱体空なる絶対自的な立場は、初めの意味での「事」のうちへのみならず、その第二の事（事に通じ入る事）のうちへも通じ入ることができる。本能的、科学的、或いは哲学的な知や自由が、もともとその絶対空の立場における知と自由に基いて成立すると上に言ったの

は、そういう意味においてである。しかもそのことが可能なのは、その立場が、知が真に徹底して知自身に帰った立場、自由が真に自由自身に徹底した立場、絶対自的な覚証の立場に外ならないからである。また、そういう処においてのみ、事が徹底して事であり、ありのままの事としてあることと、その「こと」が徹底して明かされ、あかしされる「こと」とが、一つに成り立つのである。その処からのみ、水は水であり、動植物は水と共にあり、水によって生き、その上更に動物は触覚や視覚を通して水を知り、人間は更にその悟性を通して水を経験し、水について科学的に分析し、水をその本源（世界が世界する本源）から、哲学的叡知をもって究明し、宗教的に（例えば「仏法領のもの」として）信知する、等々のことが可能なのである。水について言われたことは、他のすべての事についても言われ得る。すべての事がそこから成り立つ処においてのみ、それぞれの事は徹底してその事であり、その事としてもともと「ありあかされ」ているのである。（いわばそれ自身の疑いないアリバイをもっているのである。）そういう処が、脱体空にして絶対自的なる立場である。事が無事であり、心が無心である処、事に於て無心、心に於て無事といわれた処、己事究明の決着する「安心」の場である。[12] 絶対的な「こころゆき」が可能な場である。

(11) その場合、地球上における生物や人間ばかりでなく、他の天体に存在し得るあらゆる生物や自覚体をも含めて考えてよい。また絶対的なるものについても、人間とは別の自覚体がその構想力や知性を通して表象するような、別種の形相をも含めて考えてよいであろう。

(12) 中国唐の時代に嵩岳元珪禅師という人があり、五祖の弟子であった嵩岳慧安国師の法を嗣いだ。この禅師は、岳神が現われて自分の神通力を誇ったのを折伏して次のように言った。「衆生界は本増減なし。古に亘って一人も能く有法を主る無し。有法無主、これを無法という。無法無主、これを無心という。我が解する如くんば、仏は神通もまたなし。ただ能く無心をもって一切法爾を通達す。」この言葉はやや意味がはっきりしないが、もともと衆生界は自然法爾としてありのまま（本来「増減なし」）であるのに、そのなかに事々しく何か特別の「法」を立てる、それを恐らく「有法」といったのであろう。そういう有法を立てるのは有心の立場からである。「神通」とか「奇蹟」とかは、そういう立場に立っている。しかしそういう有法には実はそれを司る主はない。そうこの禅者が言ったのは、神通力をもつという有心の立場の虚妄性を道破したのであろう。

有法無主ならば、殊に「法」として別立されるものはなく、「無法」であり、この場合の無法とは一切が法爾として、あるがままということである。この一切法爾は如何なる有心の立場をも雑えないから、無主であり、「無心」である。それを「無法無主、これを無心という」といったのであろう。とにかく「能く無心を以て一切法爾を通達す」と言うのは、上に述べて来た主旨に合する。(ただ、元珪の場合、これを「仏」の問題として語っているのは、同じく五祖の下から出た六祖の家風と若干の違いを感ぜしめる。)

なお、ここで有法有主(という言葉は使っていないが)から有法無主に転じ、有法無主から無法無主に転じ、無法無主から一切法爾へ論及していることも、興味がある。なおこの言葉のうちで、「法」ということと「法爾」ということとの間に、はっきりと区別が立てられていることも注意を惹く。

元珪が岳神と交えた最初の問答も興味がある。ついでにここに記しておく。岳神曰く「師寧ぞ我を識らんや。」師曰く、「吾れ仏と衆生との等しきを観じ、吾れこれを一目にす〔一目のもとにひとし並みに見る〕。豈に分別せんや。」曰く、「我れはこれ岳神なり。能く人を生死す〔生ぜしめ死なしめる〕。師安んぞ我れを一目にするを得ん。」師曰く、「吾れは不生なり。汝いずくんぞ能く吾れを死なしめん。吾れ身と空との等しきを視、吾れと汝との等しきを視る。汝能く空と汝とを壊せんや。苟に能く空を壊し汝を壊すとも、吾れは不生不滅なり。汝なおかくの如くなる能わず。又いずくんぞ能く吾れを生死せんや。」

七

しかし、上に言ったような意味での絶対空にして絶対自的な安心の立場といっても、それはあくまで、現実界の現場に現に存在する自己身上のことでなければならぬ。安心は現実に活きる「人」としての、「人」による、現証を離れてはあり得ない。それは常に実存的―実存論的である(二八〇頁、二九五頁参照)。現実の自己を一歩でも離れては、一切が自己屋裡のものであるとか、自家の宝蔵に少しも虧けたものはないなどということは言われない。仏祖の所領である一切の法を転じてわが家財とする自己、自己の胸襟より出して蓋天蓋地という自己は、現実の自己のほかにはない。法蔵の鍵は、現在生きている自己、現に息している自己の手にある。そのことは、例えば上に挙げた白雲守端

の偈頌では、「鼻孔依前として上唇に搭く」と詠ぜられたのであった。

しかし、禅における安心の問題には、最後に、今までここで取り上げられなかった一つの事柄がなお残っている。その事柄を無視すれば、安心についての省察は点睛を欠くことになるであろう。或いは、たとえ眼の開いた「安心」の相貌であっても、その眼はいわば、ものを真直ぐに正視し続けるための眼筋の力を欠き、乱視になる惧れを含むものに止まるであろう。つまり「安心」を正しく方向づけ持続せしめる軸の力という問題である。

達摩と慧可の問答は、安心を求める慧可の言葉に始まり、「汝のために安心し竟んぬ」という初祖の言葉で終っている。この問答の落着の場、安心の「事」の決着の場は、二祖が開悟に到達した場であると同時に、初祖が彼を開悟に導いた場である。しかしそのことは、慧可の到達した処が仏祖の司配の及ぶあらゆる領域を超越した処であるということと矛盾してはいないか。ところが、絶対に矛盾すると考えられる二つの事が一つの場で同時に成り立つという、まさしくその点に、宗教としての禅の立場の真髄があり、宗教としての禅の生命があると思われる。

真の安心の場は、超仏越祖とか殺仏殺祖とかいわれる絶対的飛躍によって開かれる処であった。もちろん、それに先立って、この世の自己とこの世そのものとに死し、仏祖の屋裡に参入することが要求される。二祖断臂の伝説がそのことを表示している。しかも、その後にも、さらに一層大きな死によって実現さるべき一層向上の事が、課題として残されていた。すなわち、世に死し仏祖に生かされた自己が、さらに仏祖にも死すという仕方で自己に死することであり、仏祖の支配圏の最後の一線からの飛躍である。それは仏祖の伝統を截断し、あらゆる伝統に先立つ処、ないし、あらゆる伝統の進展も届きえぬ処、つまり仏祖の本源である超仏越祖の処へ帰るということであった。それをさきには脱体空にして絶対自的な立場とか、真の自在、真の自由とかいったが、脱体空とは自己があらゆる限界を乗り越え、あらゆる限定から抜け出て、自己そのものとしてそのままそっくり在ることである。自己が自己自体に帰ることである。しかし自己自体といっても現実の活ける自己と別ではない。「自体」と「現象」とを分段するのは、外か

ら対象的に考察する立場である。その立場も、それが成り立ち得る限りの処では、例えば科学的知性の限界内においては、容認され得る。限りの処でと言ったのは、そこでの知や自由が、さきに（三〇八頁）語ったような意味で、知や自由としての本源に帰ったものではなく、知に徹底した知、自由に徹底した自由ではなく、なお中途の次元に止まっているものだからである。その立場からは、「自然界」の事物についても、それの自然は捉えられない。世界が世界する本源からの現成としての、事物自体には触れ得ない。況んや自己存在の「自然」——それがいわゆる「実存」であるが——は全くそれの限界外である。自己存在においては「自体」と「現象」とは分段され得ない。さきに、仏祖の本源であり超仏越祖の処へ帰るといったことは、その処が自己の本源として自己のうちに開かれることであり、父母未生以前の本来の面目を見ることであり、もともとその本源から現成しているものとしての自己自体になることであって、そのことは直ちに現実の自己に立ち戻ることと一つなのである。そこには、大きな自在とか絶対的自由とか言ったものが問題になる。(13) 現実の自己に立ち戻るというのは、そういう大きな自在の場に立つものとして立ち戻るということである。そのことは、言い換えれば、現実の自己がもともとそういうものであったということに気付くことにほかならない。(14)

(13) 「大きな」自在といったのは、普通に不自在と見なされるもの、例えば全衆生界を支配する生死や煩悩も、「生死即涅槃」とか「煩悩即菩提」とかと語られ得るような場で自在に化されるからである。「絶対的」自由といった場合も同様である。曽ていったように、例えば肘が外へ曲らぬという不自由も、その生理学的必然性とともに、なお自由に属するという立場である。「業」とか「運命」とかいわれるものについても同様である。もちろん、これはすべて、世界が世界するその本源に帰った自己、本来の自己についてのことである。

(14) それは、プラトンにおける「想起」の立場が、その「真知」と「真有」の領域を含めて一層実存化され、且つ一層徹底され、そしてそれによって、自体的なるものとしてのイデアの世界と現象の世界との分段が克服されたような立場とも言えるかも知れない。或いは、プロティノスにおける「一者」とそれへの「脱自」という立場が、更にもう一度転換され、「一者」

は絶対空として、千差万別の万有や千変万化する万法の法爾なる如実相の場となり、「脱自」はその現実界へのいわば「還自」に転ずる、というような立場とも言いうるかも知れぬ。

このように自己の本源から自己の現実を取り戻した立場、そしてこの取り戻しによって現証された、永遠に不変であり得ると同時に永遠に新しく変り得るという「反復」の存在、ないしは「不易」にして「流行」のあり方、それはかの白雲守端の偈、「寥々不見少林人、満庭旧雪重知冷、鼻孔依前搭上唇」のうちに表現されているものであった。ところで、達摩の影すらも見えぬ「寥々」の所において、即ち慧可が彼自身の本源から彼自身の現実に帰ったその時、慧可は同時にその彼を証しする達摩の言葉を聞いたのであった。自己のうちに達摩の痕跡が全く不在になった処に、初めて達摩の真面目に出会ったのである。師による限定（師の教えを力とした自己形成）を脱して、向上的に自己を取り戻した時に、却って師に出会い得た。教えと導きから離れて独立した時、寧ろそれから自然に離れ得た成熟のうちに、活ける師に対面したのである。そういうのが真の「出会い」である。或いは完くされた出会いである。初めに彼が達摩のもとを訪うた時の出会いの完成である。その出会いは、絶対の二が絶対の一ということである。また絶対の一が絶対の二ということである。達摩は達摩、慧可は慧可であって、絶対の二である。（「絶対の」というのは、両者のそれぞれが、他をまじえる如何なる可能性も含んでいないことである。）しかも絶対の二でありながら、むしろその故にこそ、両者は絶対に一である。慧可は自己のうちに絶対に自己をしか見ない。しかもまさしくそれ故に、自己を見ることにおいて達摩を見るのである。自己のうちに他の痕がまじっているというのではない。絶対に自己を見ることにおいて絶対に他を（活ける他を）見るのである。かかる出会いは、徹底的に偶然的でもあり徹底的に必然的でもある。絶対の二が絶対の一であると見れば、出会いは徹底的に偶然的である。絶対の一が絶対の二であると見れば、それは徹底的に必然的である。根本的に偶然的であると同時に根本的に必然的であるのが、真の出会いである。すべてこれらの事は、分析的知性からは論理的に矛盾であり、言葉の戯れにすぎないようだが、それは実は、生ける

人と人との関係のうちに常に支配している事理である。

曽て言ったように、仏祖の教えによって囲われた安全な場に生きている者を、その安らかな眠りから呼び覚まし、彼がまだ本当に彼自身に帰っていないことを意識せしめ、彼自身の安心に対して不満と疑念を生ぜしめるということ、そしてその大疑のうちから、自己本来の面目を徹見しようという向上への憤志を引き出すこと、それは禅における「師」の慈悲の行であった。その師のもとを訪う者に門を閉し、彼を寄せつけぬこともそうである。突き放すことが正しく引き寄せる唯一の道だということが、ここでの事理である。仏祖の本源へは教えや言葉の手引きによっては到達されない。師が彼のもとを問う者に絶対否定を差出すのは、その者をしてその者自身の本源から、仏祖の囲いを突破する力を成熟させるためである。その者がそれによって真の彼自身に帰り得た時、師の永遠なる（「不生」の）生命の源が、その者自身の内から、その者自身の源として開かれる。それは生命の流伝であり、「教外別伝」とか「以心伝心」とか呼ばれることであるが、伝えることとなしに伝えること、むしろ伝えぬことによって伝えることである。そこでは、絶対否定がそのまま慈悲の行であり、慈悲の行がそのまま生命流露の道であり、生命流露の道が直ちに人と人との存在の間における、上述の実存的―実存論的ともいうべき事理展開の道なのである。「汝のために安心し竟んぬ」という初祖の言葉は、そういう慈悲の行の成就、生命流伝の実現、事理展開の決着を表明したものにほかならぬ。つまり、慧可自身に帰った慧可を証（あか）ししたのである。そこには自然且つ当然な理由がある。というのは、達摩自身が既にあらゆる仏祖の差配を受けぬ場に立っており、またそういうものとしてのみ師たり得たのである。その同じ本源の場に来た慧可を迎えることは、自ずから彼を証しすることとならざるを得ないのである。

慧可が真に慧可自身になったということ、彼が彼自身の本源から絶対自的に彼自身になったということは、彼の師と同一の本源からということと別ではない。すなわち絶対の二は絶対の一である。そしてそのことは、彼が達摩を通して釈尊以来の伝統（教外別伝の伝統）を本源的に継承したことにほかならない。伝統を截断してそれの本源に帰る

ことが、伝統を（活ける働き、活作用としての伝統を）受けつぐことである。道元の言葉をかりれば、諸仏如来が単伝し来った妙法の現証である「自受用三昧」の活ける継承ということである。そして生ける伝統につながるというそのことが、慧可の「安心」における軸の力をなすといえるのであり、そしてその力がその安心の眼睛をなすものといえるのである。

達摩が印度に帰り去ろうとする前に、弟子達にそれぞれの得る所を言わしめたというのは、有名な伝説である。四人の弟子達の或る者は、汝はわが皮を得たりと評定され、他の或る者はわが肉を得たりと評定され、第三に「四大は本空なり、五陰は有に非ず。我が見処には一法の得べきものなし」と答えた者は、わが骨を得たりと言われた。最後に慧可が出て、何も言わずに三度礼拝した後、位に依って立った。師はそこで、汝はわが髄を得たりと評定し、更に彼に告げて、「如来は正法眼蔵をもって迦葉に付嘱し、展転嘱累して我れに至る。汝当さに護持すべし」と言ったという。慧可が三拝したのは弟子として当然であり、「位に依って立つ」というのも、弟子として立つべき位置に立ったということである。しかしこの「立つ」には「自立」の意味、独立自存の意味が籠っている。慧可はこの独立自存をもってしかも弟子の位に依った。むしろ彼は、この独立自存の故に自分が達摩の弟子たり得ている、ということを表明したのである。これは、さきに言った事理の決着、生命流伝の実現が慧可の側から表明されたものともいえる。礼拝も師の大きな慈悲、すなわち、彼の訪問を拒んで長い間雪中に彼を立たしめたような慈悲、に対する感謝の表明である。これは慧可が彼自身の本源から現成せる自己を、現実の現場に活きるその身の上に現証したことにほかならぬ。達摩がそれに対して「わが髄を得たり」と言ったのは、当然である。礼拝してから位に依って立った慧可の自然法爾な振舞いが、如来の正法眼蔵を受けつぎ得る者たることを証示したのである。師との関係における絶対否定的な側面と同様に、この絶対肯定的な側面も、彼の安心の、そして一般的に禅における安心の、本質的な契機の一つなのである。[15]

(15) 独立自存といったのは、いわゆる「独立自尊」におけるような「自尊」の意識を含まないからである。自立はむしろ自ずからなる、自意識なき自尊である。そういう自尊は師に対する礼拝と両立することを妨げない。むしろ却ってそれと自然に且つ当然に一致するのである。

ビート禅とスクェア禅と禅

アラン・ワッツ

覚え書

この論文は、最初シカゴ・レヴュー誌の一九五八年夏の号に発表された。その後、サンフランシスコのシティー・ライツ・ブックス社より、パンフレットとして刊行されたが、それにはこの論文が、西洋芸術に対する禅の影響を論ずるのに恰好の場所であるように思われたからであり、また当初の論文は、ケロワックの『法の放浪者たち』(1)が出版される以前に発表されたからである。今ここに発表するものには、さらにある程度の増補と改訂が加えられている。(2)

私はこの論文を最初に書いた時、「ビート禅」(3)と「スクェア禅」(4)に関する私自身の立場を、完全に明らかにしたと考えていた。私は「ビート」の立場からものをいっているのではなかったから、「スクェア」という語をあざけりの気持をこめて使っていたのでないことは、いうまでもなく明白なことであった。しかしながら、一九五八年のネイション誌十月号にステファン・マホニーの論文「禅の流行」が発表された結果、さながら私が「スクェア禅」の代弁者であるかのような印象が拡まってきている。「スクェア禅」という言葉で、私は、日本の伝統的な、一般に認められている禅の流派であり、かつ多くの西洋人がその流れに属している臨済禅と曹洞禅をさしていた。しかし私は、臨済にも曹洞にも属していないし、また如何なる資格においてもそれらを代表する者ではない。それは、私がこれら両者を尊重しないからでも、またそれらと反目しているからでもなく、私の気質としてこの種の事柄に好んで加わる気持を持合わせていないからである。私は自ら禅仏教徒であると称するこ

とさえしない。なぜなら、禅について私が個人的に関心をいだいている側面は、およそ組織化したり、教えたり、伝達したり、認可したり、あるいは如何なる体系の内にも包みこんだりすることの不可能な側面であるから。それは、すべての人々がめいめいで見出すべきものであるから、それを習うということさえできない。プロティノスがいったように、それは「一者の、一者への飛翔」であり、禅の古い詩偈がいうように、

　　自己に向って会せずんば
　　什麽の処に向ってか会せん

である。

　根本的にいって、このことは、禅仏教のすべての伝統の立脚地であるという意味をもっている。厳密にいうならば、禅には教えるべき何物もないのであるから、禅の師匠というものもないわけである。その最初期より、禅の体得者は、常に弟子になりたいという者を拒否してきた。それは、ただ単に彼らの真剣さを試すためではない。サトリ[5]の体験は、求めることによって得られるものではなく、またおよそ獲得したり養成したりできるものではない、という正当な警告を与えるためであった。しかし求法者達は、この「否」を自分への答えとしてとることを不屈の気概をもって拒み、これに対し禅匠達は一種の柔道の仕方で応酬してきた。サトリを求めてもサトリはえられないということを、当の求法者にただ語るということの無用さを知りつくしているので、禅匠達は対抗質問（コーアン〔公案〕）をもって応えてきた。そのコーアンは、求法の努力がそれ自身の力で爆発する点に達するまで、それを激せしめる効力をもっている。それで、学人は、自己の意図的な力で求めることの愚かさを――単に言葉の上ではなく骨髄に徹して――知るに至る。ここに至って、初めて学人は、禅を「持つ」。彼は彼自身がすべてと一体であることを知る。なぜならもはや彼は、宇宙から何かを求めようとして、自らを宇宙より遊離させるということはしないからである。

　このような、禅匠と学人との関係は、表面上一種の師弟関係のようにみえる。しかしながら、それは本質的には、しばしば「子供を泣きやますため、黄金の代りに黄色い木の葉を与えること」として知られている、仏教のいわゆる方便にほかならない。けれども数世紀を経るに従って、この拒否と対抗質問の過程は、しだいに形式化してきた。この過程が行なわれる寺院や諸制度がつくられてきた。そしてこんどは、これら寺院や諸制度のため、禅仏教は伝統的な位階組織の形態をとらざるをえないようになり、所有権、運営、師弟関係等の諸問題を生み出してきた。中国、日本においては、このことはきわめて長年月にわたり行なわれてきたので、さながら自然の風景の一部にさえなっており、それの不都合な面も、今は完全に自然なことに

みえるので或る程度相殺されている。中国や日本においては、そのことについて何ら異質な「特別な」感じのものはない。さまざまな教団組織さえ、自然に成長していくことが可能である。しかし、禅のこのような形態を、そのまま西洋に移植することは全く不自然であると、私には思われる。それはおそらく、さまざまな宗教儀礼のもう一つの組織体となるにすぎないであろう。その組織体には、空しい宗教的誇り、固定化した関心、会員として他と明別された信徒達を伴ない、加えるに「きわめて秘儀的な」形態の仏教であるという、俗物的魅力をかり立てる不都合さをも伴ってくるであろう。あたかも茶をのむように、禅を形式にとらわれることなく、西洋に吸収せしめよ。われわれは、そうすることによって禅をよく消化することができるのだ。

一

禅のように、全く中国的なものを吸収し、同化することは、英米人(アングロサクソン)にとっては困難であるが、その困難さは、かつて日本人にとってそれが困難であったのと変らない。Zen という語は日本語であり、日本は今日禅の故郷ではあるけれども、禅仏教はもともと唐代中国の所産だからである。私は、異質文化が伝達不可能な微妙さをもっているということを、くどくど述べるための前置きとして、このことをいっているのではない。ここでの肝心な点は、何らかの意味で自己を正当化することの必要を深く感じている人々にとっては、そのような必要を感じていない人々の見地を理解するのは困難であるということ、また、禅を生み出した中国人は、それに先立つ数世紀前に「自らを是とする者は彰れず」といった老子と同種の人々であったということである。なんとなれば自己を正当化しようとしたり、また自己の正当性を立証しようとしたりする精神的衝迫は、常に中国人にはおかしく思われてきたのである、というのは儒者も道家も——両者の哲学が、他の面においてどれほど異っていようとも——共にそんな衝迫を「捨て去る」ことのできるような人を、よしとすることにおいては、規を一にしてきたからである。孔子にとっては、義であるよりは仁であることが、はるかに貴いことであり、偉大なる道家、老子や荘子にとっては、非でもあることなくして単に是

であるということは、明らかにありえないことであった。なんとなれば、是非は、あたかも表裏のごとく相互に不可分であるから。「蓋し是を師として非無く、治を師として乱無からんか。是れ未だ天地の理、万物の情に明らかならざる者なり(6)」と荘子がいった通りである。

西洋人の耳には、このような言葉は、世をすねたように聞えるかもしれない。また儒者が「中庸」や折衷を讃美することは、主義に身をささげぬ優柔不断な態度とみえるかもしれない。しかし実際には、これらの言葉は、今日、我我が人間やその他のものをふくめて自然の均衡〔これは科学的概念である〕とよんでいるところのものに対する、驚くべき洞察と畏敬をあらわしており、人生をば、善悪、成壊、賢愚等が人間の生存上、相互に不可分な両極をなしているところの自然の道理としてみるような、きわめて広大な人生観をあらわしているのである。『中庸』は「道は須臾も離るべからず、離れるは道に非ず」といっている。それゆえ、智慧は、悪から善を無理に切り離し区別しようとすることの中にはなく、あたかもキルクが波の高低するのに応じて動くように、善悪に「乗る」ことを学ぶ中に存するのであった。中国人の生活の根柢には、人間の本性における善悪の不可分性についての確信が存するが、それはユダヤ的キリスト教的文化に宿痾のように深く根ざした、不安な道徳意識をいだいて教育されてきた人々には、特に異質的である。しかも、中国人にとっては自らを信じない者は、彼自身の不信をさえも信ずることができず、それゆえ絶望的な混乱に陥らざるをえないということは、常に明白なことであった。

日本人は、どちらかといえば西洋人の場合とは異った理由からではあるが、西洋人と同様に、自己自身の内に不安を感ずる傾向がある。すなわち日本人は、対世間的な恥辱の観念をもっているからであるが、それは我々西洋人のもつ、より形而上学的な罪の意識と全く同じように鋭敏である。恥の故に自己の中に不安を感ずるということは、禅に最も惹きつけられた武士階級の場合、特にそうであった。ルース・ベネディクトは、その考察に適不適がいりまじっている著作『菊と刀』において、禅が武士階級の心をとらえたのは、幼少の頃の教育においてひき起された、きわめ

てぎこちない自意識を脱却する力を、禅がもっていたからであったと語っているが、この点に関する限り、彼女は全く正しかったと思う。この自意識の重要な部分をなすものは、自己自身と張りあおうとする日本人の心理的強圧——あらゆる技能や技術を自己修練のマラソン競争に変えてしまう一種の心理的強圧である。禅の魅力は、自意識からの解放の可能性の中にあったのではあるが、日本的な禅は、火をもって火と戦ったのであった。即ち「自己を観る自己」をば、それが激発するほどの強度にまでたかめることにより、それを克服しようとした。かの偉大な唐の禅匠・臨済の次の言葉は、日本における禅の専門道場のやり方と如何に異っていることであろう。

仏法は用功の処無し。祇、是れ平常無事、屙屎送尿、著衣喫飯、困じ来たれば即ち臥す。愚人は我を笑う、智は乃ち焉を知る。

しかし、この語の精神は、きわめて自己防御的な放縦癖を正当化するために、この種の哲学を援用する一部の西洋的禅とも、はるかに異っている。

西洋において過去二十年間に、禅への関心が異常なばかりに昂まった理由は、決して単純ではない。西洋におけるいわゆる「現代的」精神にとっての禅芸術の魅力、鈴木大拙の業績、日本との戦争、禅物語のむずがゆいような魅惑、そして科学的相対主義という精神的風土の中での、概念化されていない経験的哲学の魅力——これらすべてが、そこにふくまれている。ヴィットゲンシュタインの哲学、実存主義、一般意味論、B・L・ウォルフのメタ・リンギスティック(7)、および科学哲学や精神療法におけるある種の運動などのような、純西洋的な諸動向と、禅との間の親近性を、指摘することもできよう。いずれにせよ、これらすべてを通じ常にその背景には、政治的に秩序づけられた宇宙論を伴ったキリスト教と、人間が自ら疎外されたと感じざるをえぬ自然界の帝国主義的機械化を伴った技術文明との、両者のもつ人為性、即ち「反自然性」に対する、われわれの漠然たる不安、落着きなさがある。なんとなれば、この両者には共に、人間をば、意識的知性および意志と同一視するといった心理が反映している。その意志は、造物主で

ある神——この神の像にならってこの種の人間の説明は考えられているのである——のように、自然を支配するため、自然から離れて立っているのである。この安らぎのなさは、世界を外から支配しようとするわれわれの企図が、無限に支配を支配し、統制を統制して果てしらぬという不断の不眠症へ、われわれを陥れる一種の悪循環であると、うすうす感づくことから起ってきている。

人間と自然の再統一を求めている西洋人にとって、禅の自然主義——馬遠や雪舟の山水画は、霊的であって同時に世俗的であり、自然的なものによって神秘的なものを伝え、これら両者の間に一点の分裂を思わせることさえ絶えてない芸術であるが、そのような山水画にみられる禅の自然主義——の中には、単に感傷的ということを、はるかに超えた魅力がある。ここには、精神的なものと物質的なもの、意識的なものと無意識的なものが、激烈なまでに分裂していた文化に、その生命を新たにするような全体性の感覚を附与する世界観がある。まさにこのゆえに、中国禅のヒューマニズムや自然主義は、インド仏教やヴェーダーンタよりはるかに、われわれの興味をそそるのである。西洋にはインド仏教やヴェーダーンタの学徒もいる。しかし彼らの多くは、キリスト教のほかにさまよい出ているキリスト教徒——キリスト教に本来的である奇跡的なものをどこまでも求めるために、キリスト教的超自然主義より以上にもっともらしい哲学を、求めている人々であるように思われる。インド仏教の理想の人物は、あきらかに超人である。すなわち「超人間的な人間」という学問的-架空的理想に完全にかなって、自らの本性を絶対に統御するヨガ行者である。しかし、中国禅の仏、すなわち覚(めざ)めたる者は「平常無事の人」である。彼は、牧谿や梁楷によって描かれた禅放浪者のように、ユーモアに富んでおり、人間的である。われわれはこのような人物が好きである。というのは、ここにこそ初めて、及びもつかぬほど隔っておらず、超人間的ではなく十分人間的であり、なかんずく厳粛荘重で性感情を欠く禁欲主義者ではないところの聖者の観念をば、見出すからである。その上、禅においては、われわれの、宇宙との「根源的不可分性(オリジナル・インセパラビリティ)」にめざめるサトリの体験は、如何に捕捉しがたいものであっても、常にほんの目と

界の間にある。人はサトリの体験をえた人々にこれまで出会ったことさえあるであろう。彼らはもはやヒマラヤ山中に住む神秘的な隠者でもなく、世間から隔離された僧院にとどまる骨と皮ばかりのヨガ行者でもない。彼らはわれわれと変らない。しかも無常と不安定にみちた大海の上をわれわれより、はるかにやすやすと漂いつつ、この世の中にはるかによく安住している。

二

とりわけ私は信ずる。禅が、脱キリスト教的西洋（ポスト・クリスチャン）の多くの人々の心を惹くゆえんは、禅がヘブライ的キリスト教的予言者風に説教をしたり、道徳的な意味づけをしたり、叱責したりしないからである。仏教は、芸術や学問、理性や善き意志により改善されうる人間生活の領域が、相対的に限られてはいるが、存在することを否定しはしない。しかしながら、仏教はこの領域を、一応重要とみなしはするが、それに比較していえば、果てしない、次のような領域に、それは、従属するものとみなすのである。その果てしない領域とは、事々物々が、現在においても、過去においても、また未来においても、常にあるがように現にある領域であり——善と悪、成功と失敗、個人的な健康と病気等の、一切の範疇を超えた領域なのである。一方では、これは大なる宇宙の領域である。夜、この宇宙の領域を見上げるとき、われわれは、星の間に是非の比較をしたり、星座がよく整っているかどうかの比較などしはしない。星はもともと大きかったり、小さかったり、明るかったり、暗かったりする。しかもその全体は、時に畏敬の念で我々を粛然とさせるほどの光輝であり、驚異である。他方それは、存在的ともよびうる人間的な日常茶飯の領域でもある。

なんとなれば、次のような立場、すなわちそこからみれば、人事は星と同様に是非を越えており、われわれの行為、経験、感情は、山脈の高低以上には判断しえないような立場というものがあるからである。人間生活のこのような立場は、道徳的社会的価値判断を超えているけれども、大宇宙そのものと全く同様に、何か不可思議で薄気味悪く見え

るかもしれない。このような感じは、個々の自我が、それ自身の本性をつきとめようとし、それ自身の行為や意識の根源を奥深くさぐろうとする時、特に尖鋭になるであろう。というのは、その時にこそ、自我は、それ自身の一部、しかもそれ自身の最大の、最も内奥の一部でありながら、自らの理解も支配も及ばぬ、よそよそしい一部をば見出す。奇妙に聞えるかもしれないが、その時自我は、己れ自身の中核にして本性であるものが、自我自身を超えていることに気づく。私は私自身の内部へ深く入って行けば行くほど、ますます私は私自身でなくなる。しかもそれこそが私の真の核心なのである。そこに私は、自転する天体や漂う雲のように、それ自身で自然に働く、自らの内奥の作用を、自覚する。この内なる作用は、最初奇妙でよそよそしくみえはするが、それこそが私であり、私の表面的な自我以上に私であることを、私はただちに自覚するのである。これは宿命論でもなければ、決定論でもない。なぜなら、そこにはもはや押し廻されたり、決定されたりするような何者もいないから。また、この深い「私」がなすのではないような事柄は、何一つないのであるから。ちょうど星の配置が、それ自体おのずとそうであるように、私の神経系統の構成も、それ自体おのずとそうである。この「それ自体」が真の「私自身」である。

このような立場に立つ時——そしてまさにこの点において人間の言葉は、いやというほどその限界をあらわにするのであるが——私は、星が常にその「正しい」位置にあるというその意味で、常に「正しい」ことを、全く自由に行い、経験するほかないことに気づく。

更に修治を仮らず
動容古路を揚ぐ

と香厳がいったごとくである。

この次元に立てば、人は一切の不安を超える。なんとなれば、そこでは誤りを犯すことはありえないから。生来れば生き、死来れば死す。苦来れば苦しみ、恐れ来れば恐る。そこには一箇の問題もない。僧がある禅匠に問うた。

「寒さや暑さがやってきた時、どのようにしてそれを避けたらよろしいか。」「なぜ無寒暑の処へ行かないのか」と禅匠。「一体無寒暑の処とはどのような処ですか。」「夏は汗をかき、冬は寒さに身震いする。」

禅においては、自分が死んでいこうと、何かを恐れていようと、暑さ寒さを厭うていようと、それだからといって責めを感ずるのではない。同時に禅は、このような見方を当然もつべき見方であると主張したりしはしない。理想として説教したりしはしない。なんとなれば、もし人がそれを解しないとすれば、解しないというそのこと自体が、また「それ」であるからだ。周囲の闇黒なしには、およそ星はなく、かすかな星もないところには、明るくまたたく星もない。

ヘブライ的・キリスト教的世界は、倫理的強要・義への熱望が、一切をつつみ、一切を貫いている世界である。そこでは神、すなわち絶対者自身も、悪に対立するものとして善である。したがって人は不倫や不法な行為を犯した時、単に人間社会からのみではなく、およそ生存自体から、生命の根源そのものから、疎外されたと感じる。それゆえ不法を犯している時には、犯した罪とは全くつりあわぬほどの形而上学的な不安や罪責感——永遠の地獄に陥れられたような状態が現出する。この形而上学的な罪責感は、あまりに堪えがたいので——近代の澎湃たる世俗主義、物質主義、自然主義の運動の中にみられるところであるが——最後には、神とその掟を拒否するという事態をひき起す。倫理の絶対化は倫理そのものを破壊する。なんとなれば、絶対化された倫理が悪に対して要請する制裁は、及びもつかぬほど厳しいから。しかし頭痛を治すためだからといって、頭を切断するような人はいない。他の東洋哲学と同様、禅の魅力は、それが善悪という切迫した領域の背後に、およそ罪責を感じたり、互に罪をなすり合ったりする必要のない領域、そこにおいては自己と神とは、その深い根柢において一であるような無限の領域を開いているところにある。

しかし禅に魅力を感じ、禅を深く理解しようとする西洋人は、一つの不可欠な資格をそなえていなければならない。すなわち、彼は自己自身の文化を徹底的に理解していて、もはやその諸前提によって無意識の中にゆさぶられるよう

なことのないほどでなければならない。彼は、主なる神エホヴァや自己のヘブライ的キリスト教的良心と本当に話をつけ、怖れることも、さからうこともなく、禅を自由に取捨することができるのでなければならない。自己正当化の欲望を脱却していなければならない。これを欠くならば、彼の禅は、ビート禅か、あるいはスクェア禅であろう。文化的社会的秩序からの反逆か、あるいは、新しい形態の堅苦しさや外面的威儀の導入であろう。なんとなれば、禅は何よりも因習的な考えそのものからの精神の解放であるから。したがってこの意味での精神の解放は、一方では単なる社会慣習への反逆とは全く異ったことであり、他方では外国の諸慣習を新たに採用することとも全く異ったことである。

因習的な考えは、要するに自然の具体的世界と、言語的文化的象徴主義の生み出す概念的な諸事物や出来事や諸価値とを、混同している。なんとなれば、道教や禅においては、世界は相互に不可分に関係し合った一つの場であり、その如何なる部分も現実にその他の部分から離れてはありえず、その他の部分に比し、価値的に以上でも以下でもないような一連続体とみなされている。六祖慧能が「本来無一物」といったのも、まさにこの意味においてであった。なんとなれば、事物は、それぞれ関係項であって、固有の実在ではないということを、彼は承知していたからである。固有の実在というようなものは、観念の抽象的世界に存してはいるが、自然の具体的世界には存在しない。かくて現実にこのことを知覚し体感している人は、自分が一個の自我であるということを、そう定義する場合の外は、もはや感じていない。彼は、自我といわれるものは、ペルソナ、つまり社会的役割であり、これまで自分自身と同一視するよう教えられてきた、諸経験のかなり任意的な選択物にほかならぬことを、知るに至る。(例えば、何故われわれは「私はこう考える」とはいうが「私が心臓を脈うたせているのだ」といわないのか)。[8] このことがよくわかれば、彼はその社会的役割によってとらえられることなく、それを果し続けるであろう。彼は、その際突如として新しい役割をえらぶのではないし、およそ役割なき役割を演ずるのでもない。彼はその社会的役割を冷静に果すのである。

三

私の見る限り「ビート」族の心理は、ニューヨークやサンフランシスコのヒップスター(9)の生活よりも、はるかにその外延は広く漠然としている。それは、若い世代の、いわゆる「アメリカ的生活様式」への不参加であり、現存の秩序の変革は求めないで、単にそれに背をむけつつ、客観的に何かをなしとげるよりも、むしろ主観的な経験の中に人生の意義を見出そうとする一種の反抗である。「ビート」族の心理は、社会的なしきたりに取りまぎれている「スクェア」な、そして他人の動向に常に支配されているような心理とは、著しい対照をなしている。後者は、是と非とが相関関係にあること、資本主義と共産主義がそれぞれの生存のため相互に必要であること、ピュリタニズムと淫乱とが内面的に同一であること、ないしは、賭博に反対する法律を存続させようとする点においては、教会のロビーに集う人々と組織的犯罪者とが一致していることなどを、自覚していない。

ビート禅は一つの複合的な現象である。それは、芸術、文学、人生における単なる気まぐれを正当化するために禅を利用することから始まって、非常に強力な社会批判や「宇宙を享楽すること」にまで及んでいる。ここにいう「宇宙の享楽」は、ギンスバーク(10)、ウェイレン(11)、スナイダー(12)の詩の中にみられるが、禅味を帯びるには少し自意識的であり、主観的であり、耳ざわりでありすぎるケロワックの中には、不十分にしか見出されない。

ケロワックは、「知らぬ、構わぬ、どうでもよいことだ」という彼の最終の哲学的言説を吐く時、馬脚をあらわす。というのはこれらの言葉には、自己弁護の響きと共に敵意の響きがこもっているから。しかしながら、禅は一切の世間のしきたりやその価値を超出しているからこそ、それは「一切合財地獄へおちたらよかろう」といったり、やりたいことはなにをやってもよいということを、特に強く強調したりする必要はないのだ。

「やりたいことはなにやってもよい」ということがそこから行なわれている一つの窮極的立場がある、ということは、

まことに禅の基本的な直観である。「日々是好日」という雲門の有名な言葉の中に、それはみられる。また『信心銘』には次のようにいわれている。

現前を得んと欲せば　順逆を存すること莫れ
違順相争う　これ心病と為す

しかしこの立場に立つからといって、他の諸次元や、もっと限られた枠内での是非の区別が排除されたり、敵視されたりするのではない。世界に枠付けを与えない時、すなわち、ある特定の状況を単にそれだけとして、——宇宙の他の部分との関連をぬきにして、みない時には、世界は是非の別を超えていると見える。この部屋の内では、あきらかに上下の区別がある。しかし星の散在する空間の外にでれば、上下の区別はない。人間社会の便宜的な諸制約の内部では、善悪の明瞭な区別がある。しかしこれらの区別は、人間の出来事を自然の全領域の本質的部分としてみる時、消え去る。あらゆる枠組みはある制限せられた関係領域を立てる。この制限が法律であり、規則である。

さて熟練した写真家は、ほとんどどんな光景、どんな対象にもカメラをむけ、しかも光線のあて方とフレームのとり方で素晴しい構成をつくり出す。未熟な写真家は、同じことを企てても、へまをやるだけである。なんとなれば彼は画面が内容と関係づけられるフレーム、即ち画面のふちどりをどうすればよいかを知らないからだ。このことは、われわれが事物に一つの枠組みを与えるや否やなにごともうまくいかないということを、なんと雄弁に説明しているではないか。しかし、およそ枠組みをもたぬ芸術はない。ある種の枠組みは、まさに絵画、詩、作曲、演劇、舞踊、彫刻等を、世界の他のものより区別する。芸術家の中には、自己の作品が全宇宙から区別可能なものであることをのぞまないと主張する人がいるかもしれない。しかしもしそうなら、彼らは、その作品をギャレリーやコンサート・ホールの中に枠づけすべきではない。なかんずく彼らは、自己の作品に署名をしたり、自己の作品を売却したりすべきではない。そうすることは、山に自分の名を書き込んだり、月を売ったりするのと同様に不徳義なことである。（こ

のような芸術家は、もし彼が、自分は何をやっているかを知っており、自分が詩人や画家ではなく相当な詐欺師であることを内心誇りにしているならば、おそらく許されるでもあろうが。）悪戯ざかりの少年と無作法なハイカーだけが、樹木に頭文字を彫って廻るのだ。

今日、西洋には、どんなものにせよ、——例えば何も描かれていないキャンバス、全く音のしない音楽、一枚の板の上にちぎった紙片を落とし、そのままはりつけた作品、あるいはずたずたに切ったワイヤをひどく入りくませた塊等等——やたらに無差別な「枠づけ」をし、それを正当化するために公然と禅を利用する芸術家達がいる。作曲家ジョン・ケージ(13)の作品は、どちらかといえばこのような傾向の典型的なものである。禅の名において、彼は初期の「仕掛けをしたピアノ(14)」を使っての、前途有望な業績を放擲し、アンペックス社のテープ・レコーダーを八台も使って、さまざまなでたらめの音響を同時にとどろかせ、聴衆の面前につきつけた。またある時は、音のせぬピアノ・リサイタルを催した。そこでは、演奏者は休止符以外なにもない楽譜を用い、助手が楽譜のページをめくる。それは、音楽的空虚を満すさまざまな音——聴衆が足の位置を変える音、プログラムをがさがささせる音、どうしてよいかわからぬ揚句のくすくす笑い、せき払い、はては屋外から聞える車の騒音等、音の多様性に気づかせるよう、聴衆をゆさぶろうとするためである。

ここにはたしかに、およそ起りうる如何なる光景や音響にも深く気づくようにさせるという、精神療法上のかなりの価値がある。一つには、見ること自体、聞くこと自体の驚きを、人々の心にもたらす。二つには、およそ何であれ聴きたい、みつめたいという深い欲求を惹き起し、それにより人々の心は美の固定観念から解放され、全く新しい形や関係が現われ出る、いわば自由な虚空をつくりだす。しかしこれは、精神療法ではあっても、いまだ芸術ではない。これは、精神分析学者の寝椅子の上によこたわる患者の、でたらめなおしゃべりと同一次元のものである。でたらめなおしゃべりをさせるということは、たしかに精神療法としてはきわめて重要である。しかしながら、このようなお

しゃべりを、会話や文学の代用視することは、決して精神分析学の目的とするところではない。もしケージが、彼の仕事を、聴覚を通しての一種の集団精神療法のための企てと枠付けし、そのようなものとして提供しているとすれば、その仕事は報われるでもあろう。しかし、コンサートとしては、それは全く馬鹿気ている。けれども、次のような希望をいだくこともできよう。すなわち、ケージが、作曲家としてはほとんど避けえない、過去の音楽的諸形式をまねるやり方から、彼自身の心を解放した後に、彼がかつてこれまで思いついたことのない音楽の新しい型や関係を創作するかもしれないという希望を。

四

ちょうど熟練した写真家が、とてものにもなりそうもない主題を、光線のあて方とフレームのとり方により、立派な作品に仕上げて、しばしばわれわれを驚かせるように、偶然に起ることを巧みに駆使する真実の禅的やり方を身につけた画家や作家が、現代の日本にも、西洋にもいる。このことは歴史的には、最初中国や日本において、書や絵画の分野で、筆使いのあらい感触を高く評価したり、茶道に使う茶碗のうわ薬の偶然的な流れ具合をよろこんだりしたことから始まった。

この種の古典的事例の一つは、日本のある茶の宗匠のもっていた素晴しい陶器の茶入れが、壊れたことから起った。壊れた茶入の破片は金ですっかりつぎ合わされたが、茶入の表面を走る細い金線が、でたらめにつくり出す網目模様が、茶入の美しさを一段と増すのをみて、持主はいたく驚いた。しかしここで記憶しておくべきことは、これは見出されたものであり、繊細優雅な趣味の持主により好まれた偶然的な効果であり、あたかも珍奇な岩や一片の流木を秘蔵したり陳列したりするように秘蔵されたものであるということである。というのは、盆石[15]即ち石庭のような禅の精神にもとづく芸術においては、石は細心の注意をもってえらばれる。人間の手で石を変化させることはできないが、

古い石ならどんな石でもよいと考えるのは真実から程遠い。さらに、書や絵画や陶芸において、芸術家がうわ薬の流れ具合や筆のかすれ具合の偶然的効果を受けいれ、それを人に示すのは、そのような効果が作品全体の構成上、偶発的な予期せぬ素晴しさをかたちづくっていると感じた時だけである。

このような判断を支配する規準は何か。絵画におけるある偶然的な効果に、空ゆく雲の偶然的な輪郭のもつ美しさと同様の美しさを附与するものは何なのか。禅的感情よりすれば、そこには何ら明確な法則は存しない。言葉でいいあらわされ、体系的に教えられうるような法則はない。他方これらすべてのうちには、中国哲学において「理」となづけ、ジョセフ・ニーダム[16]が organic pattern と訳した、秩序の原理がある。「理」は元来翡翠の縞や、木の木目や筋肉のすじを意味した。それは、言葉や機械的な形象で再現するにはあまりに多次元的であり、あまりに微妙に互いに関連し合っており、あまりに生々躍動していて捕捉しにくい一種の秩序を示している。芸術家は、自分の髪をどう伸ばすべきかを知っているように、「理」についても知るべきだ。芸術家は、企図せぬ内発的な創造をたびたび行うことができるが、そのやり方を説明することはできない。道家思想においては、この力は「徳」、すなわち「不思議な徳」 magical virtue とよばれている。それは、天上の星にも、我々自身の意識能力にも共に感じられる不可思議な要素である。

単なるなぐり書きと、マーク・トービー[17]の、明らかに中国の書の感化をうけている「白書き」あるいは、正規の中国書道の相当な大家であるゴールドン・オンスロー・フォード[18]の多次元的な自発性との間の、一切の相違を形づくるものは、徳があるか否かということである。それは決して単によだれを流すようにでたらめに絵具をぬたくったのでもなければ、なんの統制もなく筆をうねうねとさまよわせたのでもない。なんとなれば、このような芸術家の性格や好みは、彼らのさまざまな筆致を形成している「徳」の中にみることができるからである。これらの芸術家の筆致は、たとい彼らがその種々な筆使い以外のなにものもあらわそうとしない時でも、「徳」によって形づくられている。徳

の有無はまた、墨の単なる斑点やしみや墨のたどった跡と、雪舟の破墨の伝統をはるかにうけついでいる現代日本の長谷川三郎[19]や恩地孝四郎[20]等の作品との相違のもとをなしている。誰でも、全く読み辛い日本文字を書くことができよう。しかし一体誰が良寛ほどに魅惑的に書くことができよう。もし「悪人が正しい手段を用いれば、正しい手段も誤った働きをする」というのが真実ならば、正しい人が誤った手段を用いる時は、誤った手段も正しい働きをするということも、しばしば真実でありうる。

中国や日本の禅芸術家達は、偶然を駆使するその天才のゆえに、単に偶発的な美を発見する以上のところに出ている。その天才は、事々物々が如実であり、「万法が一如である」窮極的立場の自覚をば、芸術的手腕をもって表現しうるところにある。もし一つの枠組みを与えるために、何か或るでたらめな形をえらぶというだけでは、形而上学的な領域と芸術的領域を混乱させるにすぎない。枠組みを与えるために、或るでたらめな形をえらぶということは、芸術の領域をもって形而上学の領域を表現するということにはならない。ある枠の中へ組み入れると、もとからの雑然とあったものは、ただちにその本来の文脈のもっていた全体性から切り離されてしまう。まさにこのことのゆえに、「道」がそこに現われることが閉されてしまう。大都会の夜の騒音の、これという形式を全くもたぬざわめきは、ある種の魅力をたたえている。しかしその魅力は、一たびそのざわめきを音楽としてコンサート・ホールで正式に演じてみせるならば、ただちに消えてしまうような魅力である。ある枠組みが一つの世界、すなわち小宇宙を輪郭づける時、もし枠付けされた内容が芸術と称されるべきであるならば、その内容は、自然の大宇宙のさまざまな出来事が、宇宙全体に対して、また他の出来事に対して、もつ関係と同一性質の関係をもっていなければならない。自然においては、偶然的なものは、常に、秩序と法則をそなえたものとの関連において、それとみとめられる。陰は陽なしにはありえない。かくて雪舟の画、良寛の書、萩や唐津の茶碗は、高度の修練を重ねた芸術の文脈中の偶然事を通して、自然の中に起る偶然の驚異をあらわしている。

五

およそ偶然に起ることの中に、本筋にたがわぬ「正しさ」が実現されているということは、上述のごとく、芸術における単なる気まぐれによっては示されないのと同様に、社会的行為における全き無法さによっても示されることはない。ちょうど禅が、現代においては、芸術上の気まぐれに対するもっともらしい口実として用いられてきたように、無法な社会的行為のための口実として用いられてきたのには、古い歴史がある。多くの無法者が「生死即涅槃、煩悩即菩提」という仏教の常套語により、自らを正当化してきた。このような危険は、自由の中に暗にふくまれているのであるから、禅の中にも暗にふくまれている。力や自由は決して安全なものではありえない。力や自由は、火や電気が危険であるのと同様に危険である。しかしながら、その人の禅が、単に頭の中の観念であり、もっともらしい理窟づけにほかならぬのに、それが放縦の口実として用いられているのをみると、全く哀れをもよおす。芸術的知的共同社会にしばしばしがみつく似而非芸術家の仲間においては、禅はある程度そのように利用されている。結局のところ、自由奔放なボヘミアン的人生態度は、もともと芸術家や作家がその仕事に没頭する余り、隣近所のありきたりの人達とつき合いを続けることに興味を失った自然の結果である。そのような人生態度は、芸術上の新様式と同様、最初は保守的な人々にはけしからぬことと見える、生活慣習やモラル上の、創造的変化の一徴候でもある。しかしながら、このようなボヘミアン的共同体はすべて、——特に大都市においては——多くの能力の劣った模倣者や取巻き連の心を惹く。今日、似而非禅者である「ビートニク」(21)の紋切り型が見出されるのは、大抵この連中においてである。しかし、もし禅がこのような不甲斐ない生き方のための口実でないとすれば、それは何か他のものであるはずである。

では、ケロワックの『法の放浪者たち』に描かれているのは、この似而非芸術家達の仲間であろうか。周知のように『法の放浪者たち』は小説ではなく、著者が一九五六年にカリフォールニアで経験したことをもとにした、少しば

かり架空の物語である。およそそこに描かれている環境を知っている者にとっては、各登場人物がそれぞれ誰であるかを見分けることは容易であり、この物語の主人公ジャフィー・ライダーが、ゲェリー・スナイダーであることは、かくれもないことである。ケロワック自身について、またこの物語中の二、三の他の人物について、たとえ何がいわれようとも、スナイダーをボヘミアン的似而非芸術家仲間の紋切型にあてはめることは、きわめて困難であろう。スナイダーは、禅を学ぶため、年間京都にいたことがあるが、最近（一九五九年）もう一時期、今度は多分二年間、禅を学ぶため日本へ戻った。彼はまた、カリフォールニア大学で陳世驤教授のもとにおいて中国語を学び、禅の隠者寒山の詩のいく篇かを見事に翻訳している真面目な学徒でもある。多くの雑誌や定期刊行物に散在して発表されている彼自身の作品からみて、スナイダーはサンフランシスコ・ルネッサンスの最もすぐれた詩人の一人とみなすことができよう。

しかし、スナイダーは、言葉の最もよい意味において放浪者である。彼の生活態度は、およそアメリカ風な「よき消費者」にまつわる一切のものから、きわめて個性的に逸脱している。彼の仮り住居は、けわしい小道をのぼりつめたミル・ヴァレイの山腹にある小さな丸太小屋であり、そこには生活に便利な機具類は何も備えつけられていない。金のいる時は水夫の仕事をしたり、国有林の火災監視人やきこりとして働く。さもなければ、大抵の時は執筆をしたり、勉強したり、坐禅をしながら家にとどまるか、山登りをしている。彼の丸太小屋の一部は、ちゃんとした「禅堂」として別にとっておかれてある。また小屋の周囲の一帯は、禅のよき伝統通り少しの取り散らかしたところもなく、清潔単純である。しかし、これはキリスト教的禁欲主義や小乗仏教的禁欲主義の流儀ではない。『法の放浪者たち』があきらかにしているように、それは、進んで求めた、しかもどちらかといえば楽しい貧乏生活と豊かな性愛の生活との結合である。このような結合は、西洋の、また一部の東洋の、宗教的心情にとっては、悪魔主義のしるしであろう。しかしここでは霊性と性欲のいりくんだ問題を論ずることはできない。ただ「そのように考える西洋や東洋

一部の宗教的心情の方がもっと悪い」とのみはいいえよう。[26] このような貧と性の結合は、新・旧いずれであれ、またビート・スクェアのいずれであれ、およそ今日まで禅にふくまれていたとはいい難い。

しかしながら、『法の放浪者たち』の中では、ケロワックの目を通してみたスナイダーが描かれている。そこにはある歪曲がみられる。というのはケロワック自身の仏教は、生存的次元での「やりたいことはなにをやってもよい」と、芸術的社会的次元での「やりたいことはなにをやってもよい」とを混同しているところの真のビート禅であるから。それにもかかわらず、作家としてのケロワックの人柄には、人の心を惹きつけるもの、すなわちゲェリー・スナイダーに敬服する彼の暖い心情や、彼の多彩で奔放な散文の随所に噴出している人生への烈しく惜しみない熱狂の中に現われているものが、たしかにある。ケロワックには、このような溢れるばかりの暖さがあるので、彼をジョン・クリールランド・ホルムズ[27]が描いたビート心理の人間の部類に入れることはできない。ビート心理の人間とは、他の人々を物のごとく冷酷に利用するのを当然としている社会からの離反をば正当化するために、スリルを覚える行為をあえてしたり、深くは知らないままに禅語を断片的に使ったり、ジャズのわけのわからぬ特殊用語をさがし求めたりする、冷やかな擬似インテリ的ヒップスターである。サンフランシスコのノース・ビーチやニューヨークのグリニッジ・ヴィリッジや、その他のところでこのような人物に折々出くわすが、彼らのうちには、その名を特に耳にしたような人物はかつていないし、彼らをこのような共同社会に活躍する芸術家や詩人と同一視するのは、全くジャーナリズムがなした想像にすぎない。しかしながら、彼らは真物の影であり、常に精神的文化的運動に参加しはするが、それらの運動の創始者達が全く意図しなかった極端へと運動をひっぱっていく、程度の低い戯画的存在である。この限りにおいて、ビート禅は、精神療法として自分自身にだけとどめておけばよいことを、芸術として、またそれが人生であるとして、理想化し、かくて混乱の種をまきちらしつつあるのだ。

六

ビート禅の最も問題となる特徴の一つで、創造的な芸術家やその模倣者達にも、ある程度共通している特徴は、マリワァナ(28)やペョーテ(29)に魅惑されていることである。これらの人々の中に「薬をのむ」者が多いということからして、マリワァナやペョーテ（あるいはその合成物であるメスカリン）が、ウィスキーや煙草に比しはるかに害が少なく、習慣性に乏しいにもかかわらず、これらの人々は極度の公憤にさらされる仕儀に立ち至っている。彼らの仲間の間では、マリワァナを吸うということは、ある程度、自己の名誉をそこにかけた一種の秘蹟であり、格式張った権威に対する一種の宗教的反抗である。それは、初代キリスト教徒がローマの神々に対し香をたくことを拒否したのに対応している。逆にいえば、それは理由のある法律の施行とは区別されるところの、象徴的な原理にかかわる事柄である。というのは、警察は、マリワァナをすうことを非難したり、それをすう人々を検挙したりするセンセーショナルな騒ぎを演ずることによって、警察によりいつまでもなおざりにされたままの重大犯罪から、都合よく公衆の注意をそらすことになるからである。

これらの薬が、禅のサトリ、または神秘的経験と等しい意識状態に人々を導き入れるという主張がなされているが、この主張は保留付きで取扱わねばならない。上記の薬が、人間の意志に関係なく自動的にそのような意識状態をひきおこすことはない。またこれらの薬によりもたらされるさまざまな効果の中のあるものは、真の神秘主義的体験中に見出される如何なる状態とも、全く似ていない。(30)しかしながら、おそらく必須の才能や能力を備えたある人々にとっては、ペョーテやメスカリンやL・S・Dが、神秘的体験に至るのに明らかに好都合な意識状態を惹きおこす作用をすることは、たしかに真実である。ただマリワァナに関しては、私は疑いをもっている。もっともマリワァナは、主観的な時間の速度をゆるくさせるようにみえはするけれども。(31)

さてビート禅の根柢にある、反権威的な無法さは、スクェア禅の人々の心を大いにかき乱している。なぜならスクェア禅というのは、明白に規定された位階組織と、厳格な修練と、サトリについての独特な室内の調べとを伴ったところの、日本に確立された伝統的禅であるから。もっと詳細にいえば、スクェア禅は、日本で学んだ西洋人――彼らは遠からず、それを本国に持ち帰るのであるが――により踏襲された既成の禅であるから。しかしスクェア禅と、ロータリークラブ、ないしは長老教会のありふれたきちょうめんさとの間には、明白な相異がある。スクェア禅の方が、はるかに想像性に富み、感覚が鋭く面白い。しかしながら、それはなお、あくまでスクェアである。なぜならスクェア禅は、正しい霊的経験、即ち印可証明と既成の権威とが授けられるようなサトリの体験を求めるのであるから。そこには、壁にかける証明書のようなものさえあるのだ。

もしスクェア禅が、何らか重大な行過ぎを犯すとすれば、精神的俗物主義や芸術的な気どりに走ることとなる。もっとも私は、正統な法系の禅の老師で、このいずれかのゆえに非難にあたいするような人物を今まで知らないけれども。正統な禅の老師達は、彼らの高貴な役目をむしろ謙虚にうけとり、その尊さを重んじはするが、それにとらわれはしない。スクェア禅のもつさまざまの欠点は、およそ特定人が形成し密儀的な修行方法と奥義伝授の諸段階を伴っている、如何なる精神的集団もがもつ欠点に相通ずる。まだ低い段階にいる修行者が――例えば「かりに君に話して上げても、君にはわからないだろう」等といって――彼ら自身洩す自由のない内側の知識に関して、人に不快を覚えさせるほどに傲慢になったりすることが、そこでは起る。また彼らは、自分たちのやっている修行のはかりしれぬほどの困難さや鉄のような修練のきびしさについて、聞いていて胸くそがわるくなるほど詳しく説きたがる。しかしながら、こういうことも、時に理解できる場合もある。それは、ぐうたらな人間が自分は禅の「自然さ」の理想に従ってやっているのだといい張ったりする場合には、特にそうである。

スクェア禅の立場をとる者は、また、他の精神的諸伝統にも禅と相応するものがあるということを、しばしば認め

たがらない傾向がある。およそ禅の核心をなすものは、諸観念の組み合せではなく、一個の体験であるから、それを正確に、かつ十全に、いいあらわすことはできない。それゆえ、それについて誰かが言ったどんなことに対してでも、代りの考えを具体的に示しもせず、といって黙っておりもせず、あれこれ批判することは、常に可能である。禅や、その他どんな種類の精神的経験にせよ、それについて何を述べるにしても、そこには常にある側面、ある捕捉しがたい微妙な性格が、言いつくせないままに残されている。およそ誰の口にせよ、すべてをいいあらわすほどには、大きくない。また禅を求める西洋人は、もっと悪質な俗物根性、すなわちアメリカの諸大学における極東研究の顕著な特徴をなしている知的俗物根性にひきいれられる誘惑に陥らぬよう警戒しなければならない。アメリカ諸大学の極東研究の分野においては、人文関係の諸研究を「科学的」にしようという流行が、でたらめなまでに極端化していて、鈴木大拙さえも真摯な学者ではなく、「通俗思想家」にすぎないと非難するまでになっている。思うにその理由は、鈴木大拙がその著書の脚註のつけ方に関していささか体系性を欠き、また、例えば「燉煌資料六祖檀経における解読困難な古体文字の分析」といったような単一な問題に厳しく自らの仕事を限らないで、きわめて広い領域を取扱っているからであろう。学問の世界には、重箱のすみをほじくるような仕事をこつこつやる人々にふさわしい栄誉ある地位が用意されている。しかし彼が懸命に研究している立場ではなく、学界の最上位に立つようになると、真の叡智の持主を羨む余り、危険なことに、創造的才能をもった学者をすべて自らの領域から追い出したりする。(32)

七

スクェア禅は、その芸術的表現においてはあまりに凝っていて学ぶのにしばしば手間どる。これは貴重な美的伝統が、その技術の一つを修得するのにも一生かかるほど諸技術が高度に発達した時、そのような美的伝統には、きわめて容易にふりかかってくる運命である。したがって、誰も昔の師匠達の仕事をのりこえるだけの時間をもっていない

ので、新しい世代は、昔の師匠達の優れた成果を果しなく繰り返し模倣するよう運命づけられている。それ故、墨絵、書道、俳句、茶道等を学ぶ者には、さまざまな型をうんざりするほど繰返し繰返し習い、単にうわべだけを装うというわなにとらわれたりすることが起る。そこでは、ただ過去の業績についてしだいにつけ加えられてゆく秘伝的な諸注意によって、やり方が変るにすぎない。しかしこのような事態が、昔の師匠等の幸運な偶然事を模倣する——しかし素朴で粗野な効果を、極度の修練と作意によって生み出すような仕方で模倣する——という点にまで至ると、すべては痛々しいばかりに困難になるので、ビート禅の生み出す芸術の最もでたらめな作品さえ、すがすがしくみえるのである。ビート禅とスクェア禅は相互に相補い、相摩擦し合うので、驚くほど純粋で生き生きした禅が、両者の相争う所から起ってくることもありえよう。

それゆえ私には、ビート禅とスクェア禅のいずれについても、深刻にいい争うべき筋はない。およそ行きすぎや歪曲を伴なわない精神的運動というものは、かつてなかった。しかしながら、禅の核心をなす覚(めざ)めの体験は、それ自体およそそこなわれるには、あまりに無時間的であり、普遍的であるのだ。誰もビート禅のさまざまな極端な行動に驚く必要はない。というのは、ウィリアム・ブレイクがいったように、「愚さに徹する愚者は賢者となる」からである。スクェア禅に関していえば、「権威づけられた」精神的体験は、だんだん剝げていく傾向を常にもっている。したがってまた、何の印可も必要としない、真実独自な体験を要求する傾向をも、常にもってきた。

私は、ビート禅とスクェア禅の双方において、非常にはっきりしたサトリの体験をもつに至った人々を知っている。なんとなれば、およそサトリに至る真の「道」というものはないのだから、あなたが今現に歩んでいる道は、それがどのような道であっても、ほとんど何の違いもない。

しかしながら、ビート禅とスクェア禅の両極の間の対立は、哲学的には大きな興味がある。それは、行為による救済と信仰による救済との間の、あるいはヒンドゥ教徒のいわゆる猿の道と猫の道との間の、古くからの論争の、現代

版であるから。猫の場合は——非常に猫にとって適切なたとえであるが——母猫が子猫達を〔口にくわえて〕運ぶので、子猫達は何の努力もいらない。これに反し、猿の場合には、子猿は母猿の髪の毛にしがみついていなければならないので、その道は困難である。それでビート禅にとっては、サトリをえるため、また現在の自分以外のものになるため、何の努力も、何の修練も、何の人為的な骨折りもあってはならない。しかしながら、スクェア禅にとっては、正式の老師のきびしい鉗鎚のもとでの数年にわたる坐禅の修行なしには、真のサトリはありえない。十七世紀の日本の偉大な禅匠達・盤珪と白隠は、おおよそこの二つの行き方を代表している。そして、たまたま白隠の流れが「勝ちぬき」、今日の臨済禅の性格を決定したのであった。(33)

サトリは、このいずれの道によっても達成することができる。サトリは、対象に対し六識がとる「非把捉的」態度に伴なうものである。六識の把捉的態度は、単一の、常に捕えにくい対象へ最大の力を集中する修練によって、排除することができる。しかしながら、多くの西洋人にとって、努力することや意志力が疑わしいものになってくるのは、生れながらの怠惰によってではなく、むしろ西洋文化の知恵に深く徹することによってである。西洋のスクェア禅の人達は、キリスト教神学の理解や、現代の精神療法によって発見せられた事柄の理解が問題になるような場合、その考え方はしばしば極めて素朴である。というのは、キリスト教神学と現代の精神療法の両者とも、意志が誤りに陥りやすいことや、無意識的に同一対象に対し同時に相反する感情をもつということに、長い間関心をもってきたからである。この両者とも、自己放棄を敢て求めたり、自由に共同するということを目的として意図したり、紛糾を逃れるために紛糾を受け入れたりする、悪循環にからまる問題を今までも提起してきた。そして、およそキリスト教と精神療法のいずれかについて、多少でも知っている者にとっては、これらのことは、まことに現実的な問題なのである。中国の禅者や盤珪のような人に対し関心がもたれるのは、これらの人々が、さきにのべたような問題を、最も直接的な、しかも刺戟的な仕方で取扱い、ある解答をさえ示唆し始めているからである。しかしヘリゲルが、彼の師事した

日本の弓道師範に「〔矢を的にあてようとの〕意図を放棄することを、どのように意図することができるのでしょうか」と尋ねた時、弓道師範は、今までそんなことを尋ねた弟子はないと答えた。そこでヘリゲルは、何の解答もえられないまま、続く五年間盲目的に努力するほかなかった。

異国の宗教は、自国の宗教についてほとんど何も知らぬ人々、特に自国の宗教の中に育ち、それを通りぬけたことのない人々には、非常に魅惑的であり、極度に買いかぶられる可能性がある。自分をキリスト教徒と意識していないクリスチャン、キリスト教のほかにキリスト教を求めているクリスチャンが、自己を正当化するために、あまりにも安易にビート禅か、またはスクェア禅を利用したりするのも、この故である。ビート禅に赴く者は、なんでも自分のやりたいことをやるにあたって、自己を正当化する哲学を求めている。スクェア禅をえらぶ者は、キリスト教の教会や精神分析学者がおそらく提供しうると思われる以上の、もっともらしい権威ある救済を求めている。さらにその上、日本の禅のもっている雰囲気は、西洋人が子供の時代にいだく、父なる神やイエス・キリストについての気まずい連想から、全く解放されている。もっとも、若い日本人の中には、幼少時代の仏教的訓育について、これと全く同様の感情をいだいている者が多くいることを、私は知ってはいるが。しかしながら、禅のもっている真の性格は、主なる神の前であれ、家父長的社会に対してであれ、自己正当化の必要を感じるような精神の未成熟を、いまだ克服していない人々にとっては、いつまでもほとんど理解できないであろう。

中国の初期の禅匠達は、深く老荘思想に染っていた。彼らは、自然を相互に関連し合った一全体とみ、あらゆる物、あらゆる経験が、そのまま自然の「道」にかなっていることを、知っていた。この故に、また彼らは、自己自身を、その時その時、あるがままに、何物をも正当化する必要を毫も感ずることなく、うけとることができた。彼らは、自己弁護のためや、非道なことをうまくやってのけるための口実を見出すために、そうしたのではない。彼らは、そのことを誇りとしたのでもなければ、自分らを特別扱いにしたのでもない。それとは逆に、彼らの禅は「無事」であっ

た。「無事」とはおよそ「何事も特別なことなし」あるいは「騒ぎ立てることなし」の意味である。しかしながら、禅は、もしボヘミアン的てらいと混同されると「騒ぎ」になる。禅に至る唯一の正道は、アメリカを去って日本の僧堂に馳せ行くことであり、一日五時間結跏趺坐で特殊な行をすることであるなどと考えたりするならば、禅は「騒ぎ」になる。そして、このような論文においてさえ、禅についてがやがやいうこと自体、——もっとも程度はいくらか軽いが——また騒ぎであることを、私自身は自覚している。

ここまでいってきて、ビートにせよ、スクェアにせよ、およそ禅について空騒ぎする人々のために一言いっておきたい。空騒ぎもまた結構である。もしあなたが、禅に首ったけであるなら、何もそうでないと装う必要はない。もしあなたが、日本の僧堂で数年すごしたいと実際思うなら、そうしてならないという理由は、この世に全くない。あるいはまた、もしあなたが、貨物列車にとびのって無賃旅行をしたり、チャーリー・パーカーのジャズをたのしんだりして、時間をすごしたければ、ここアメリカは、自由の国なのである。

春色　高下無し
花枝　自ら短長

（阿部正雄訳）

注

（注番号の下に、特に〔原注〕と付記したもの以外は、すべて訳注である。）

1　Jack Kerouac（1922～　）詩人にして小説家。その著 Dharma Bums（Viking Press, New York, 1958）は、禅の影響をうけたビート詩人達の生活を描いた小説として有名。その他に On The Road 等の作品がある。

2　ワッツの論文集 This is It, Pantheon Books, New York, 1958 に、その第四論文として収録されている。

3　Beat Zen. Beat は元来「打たれた」「打ち負かされた」の意味であるが、この場合はスラングとして「疲れ切った」「くたびれた」等の意。いわゆる beat generation とは、アイゼンハゥア大統領時代の冷戦下の、イデオロギー過剰なアメリカ

ンナショナリズムにくたびれ、それに反抗し、一般社会より疎外された非政治的人間として生きようとした広汎な人々である。これら当時のアメリカ人の中には、そのような生き方のよりどころを、特に禅の中に見出そうとした者が少なくなかったが、ビート禅とは、これらの人達の間に行われた禅をさす。彼らは、このような動機にかなう限りにおいて、D・T・スズキの著作にあらわれた禅から、自由に「ビート禅」を創作したので、それは日本の伝統的形式をとった禅とは異り、アメリカの上述のような精神的風土に根ざした特異な形態の Zen である。文学や芸術に教養のある人々がビート禅に赴いたので、本文にあるように、禅に影響された多くのビート詩人やビート芸術家達が現われた。

4　Square Zen. Square は、いうまでもなく「真四角の」「方形の」「公正な」等の意であるが、「スクェア禅」とは、本文でいわれているように、現在日本に伝承されている伝統禅、すなわち臨済禅及び曹洞禅をさす。ただしより正確には、アメリカより来日し、これら両宗派の僧堂や師家のもとで何らかの程度修行し、日本に行われている伝統的形態の禅が唯一の正統な禅であるとして、アメリカ人の間にあっても、それを主張し、自由奔放なビート禅を批判する立場をとる人々の奉ずる禅。

5　Satori. いうまでもなく「悟り」のことであるが、禅に関心をもつアメリカ人の間では、鈴木大拙博士の悟りの説明を通して、彼らなりの理解——それは必ずしも禅本来の意味の悟りとは同一でない場合が多い——とニューアンスをもって、Satori という言葉が、日本語のまま英語化されて使われている。そのニューアンスを少しでも出すため、ここでは「サトリ」と表記した。後出の「コーアン」(公案)についても同様である。

6　『荘子』秋水篇。

7　Benjamin Lee Whorf (1897～1941) 化学者にして同時にメタリンギスティックスの先駆者。メタリンギスティックスとは種々の言語構造の比較研究、特に相異なる言語構造が、自然界についての人々の理解作用や知覚作用にさえ影響するとし、その影響の仕方についての比較研究である。

8　自分がエゴーとして実在すると考え、自分の自己同一を信ずるのであるならば、何故「私はこう考える」というような、ありきたりのいい方ばかりして「俺が、心臓を脈うたせているのだ」という位のことをいわないのか——というような意。

9　Hipster. 注3にのべたように、「ビート」はアメリカ社会に反抗、それより疎外された道を行こうとする人々をさすが、その中でも特にその傾向の強い連中を「ヒップスター」とよぶ。彼らは多くジャズ気狂いであり、因習的社会に激しく反抗し、しかも都市から外には出ない。政治やイデオロギーに無関心で刺戟的な芸術を求め、白人でも黒人の心をもち、都会の夜の世界に住み、むずかしい隠語を使う。

このhipsterという言葉は、元来黒人のジャズの世界の用語であるhep（原意は「かしこい」）より出、特殊なジャズのわかる人をさしてHe is hepなどという風に使われた。それがさらに広い意味に使われ「われわれのやっていることのわかる人」をhipとよび、そのような仲間達をhipsterとよんだ。最近問題になっているhippiesはbeat generationの新しい世代に対する呼び名であるが、その語はやはり、上記のhipから出ている。

10 Allen Ginsberg（1926～　）ビート詩人の一人。ヒンドゥ教徒。詩集Howl等がある。

11 Philip Whalen（1923～　）同じくビート詩人の一人。Like I Say Every Day, You Didn't Even Try等の詩集がある。

12 Gary Snyder（1930～　）前二者と一連の現代アメリカ有数の詩人。目下京都大徳寺で禅の修行中。Riprap and Cold Mountain（1959）The Back Country（1968）等の詩集があり、それには寒山詩、宮沢賢治等の英訳がふくまれている。

13 John Cage（1912～　）禅に関心をもつ前衛音楽の作曲家。またSilence,（Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut 1961）という一種風変りなスタイルの著書があり、それにはLecture on Nothing等の文章がふくまれている。

14 Prepared piano. ゲージが試みた新形式のピアノ。ピアノの弦に釘、ねじ、座金、クリップ等の振動物をとりつけ、演奏の際にガチャガチャゴトゴト音をさせるようにした。

15 Bonseki. 原筆者は「盆石」を「石庭」と同じものと誤解したらしい。

16 Joseph Gorton Needham（1908～　）イギリスの生物理学者にして中国研究家。Science and Civilization in China（1954～65）の大著がある。

17 Mark Tobey（1890～　）東洋思想に深い関心をもつモダン・アートの画家。そのWhite writingsというのは東洋の書道より刺戟をうけて筆がきで黒い背景の上にさまざまな形を白で描いた抽象画。

18 Gordon Onslow-Ford（1912～　）イギリスに生まれる。パリその他でシュレアリズム運動に加わり後サンフランシスコで鳥羽瀬師より書道を学んだ。

19 長谷川三郎（一九〇六－一九五七）山口県出身。洋画家。一九五四年渡米サンフランシスコにあって茶道、書道等をも鼓吹。『新しい形の美』『モダンアート』などの著書がある。

20 恩地孝四郎（一八九一－一九五五）東京都出身。版画家。『日本の現代版画』『本の美術』など多数の著書がある。

21 Beatnik. ビートの連中をさす。ソ連のsputnikが、アメリカに大きな衝撃を与え、話頭にのぼった頃、ジャーナリズムがその語尾の-nikをとってbeatをbeatnikとよんだ。

22 〔原注〕 作中人物の名前は、最後の瞬間に変えられた。しかし一箇所だけ Japhy の代りに Gary がそのまま残されている。「森の中の瞑想」Meditation in the Woods という題で、シカゴ・レヴュー誌一九五八年夏の号に発表された抜粋では、もとの名前のままになっている。

23 〔原注〕 Cold Mountain Poems (寒山詩)。エバーグリーン・レヴュー誌、一九五八年 第二巻第六号。

24 San Francisco Renaissance. サンフランシスコを中心として一九五五年頃より特に顕著になった一種の広汎な文化運動。San Francisco Revival ともいわれる。芸術的社会的な新しい実験を試み(今日の Hippies の運動もそれの一環とみられる)特に詩の分野において著しい。David Kherdian の最近著 Six Poets of the San Francisco Renaissance (The Giligia Press, Fresno) では Ferlinghetti, Snyder, Whalen, Meltzer, McClure, Antoninus の六人の代表的詩人等の経歴、性格、作風等が論じられている。

25 〔原注〕 この問題については、私の著「自然と男と女」Nature, Man, and Woman (New York, 1958) の第二部を参照。

26 従来の隠遁者は、西洋においても東洋においても、多くの場合、清貧と共に禁欲の生活を送った。しかし「法の放浪者たち」の素材になった現代アメリカの隠遁者ビート族の中には、女性ビートも少なくなく、したがって女寒山、女拾得もいる。そこでビート族の隠遁生活では、フリー・セックスが行なわれ、清貧と性愛が自然にむすびつく。伝統的宗教にとっては、このようなむすびつきは、邪教か否かを判別するしるしであったともいえよう。しかし、もし清貧と性愛、修行と感覚的欲望のむすびつきが邪教的とされるならば、そのような伝統的宗教の方が何かを欠いているのではないかの意。

27 John Clelland-Holmes 小説家。東部海岸のビート族を主題とした小説を書く。

28 Marijuana. 西インド諸島原産の大麻の花や葉からつくった幻覚剤。多くは乾燥した粉末をタバコのようにして吸う。幻覚剤としてはあまり強くないが、吸飲すると全身がしびれ、快い興奮状態がおとずれる。marijuana はスペイン語。アメリカの俗語では pot または grass といい、インドのヨーガ行者も siddhi とよんで、これを用いる。

29 Peyote. 北メキシコや合衆国の南西部に産するさぼてんよりとった幻覚剤。このさぼてんの芽は神経組織や意識に強く作用するアルカロイドをふくんでおり、古代よりメキシコ・インディアンは宗教儀式にペョーテを用いていた。一八九五年頃よりペョーテのこのような使用はアメリカ・インディアンの間でも行なわれ The Native Church of America という公認の宗教になった。L・S・Dの発見は、アメリカ・ペョーテへの関心に端を発している。

30 詳しくは lysergic acid diethylamide. 一九四三年スイスの化学者 Albert Hofmann が初めて合成法を発見した幻覚剤。

ライ麦に発生する黒いかびから抽出される化学物質を用いて合成する。水中に一滴たらしても池の鯉が立って泳ぐほど強烈といわれる。これを適量のむと、八時間ないし十二時間特殊な幻覚状態に入る。初めてL・S・Dをのんだ時の経験をアラン・ワッツは、次のようにのべている。すなわち、まるで多次元的なアラベスクの内にまきこまれたようで、花や木の葉の色彩はさながら内部から照明されているように鮮明であり、芝生に生えるおもいおもいの草の形も絶妙に組立てられているようにみえ、壁にかけた墨絵さえ三次元的な写真をみるようであった。言葉や行動や外貌の、通常なら適切でないと思われる末端までが、名状しがたい仕方で非常に意味深いものに思われた、と。(This is It 所収 The New Alchemy, pp. 131—2)

31 〔原注〕この論文を最初に書いた後、L・S・Dを実験的にのんでみた結果、私はL・S・Dによりもたらされる意識状態と神秘的経験とは全く異るという当初の意見を改めることを余儀なくされた。この問題は私の著 This is It の最終章 The New Alchemy に詳しく論じられている。

32 〔原注〕ついでながら、鈴木博士は、現代のアジア人中でもまことに稀れなひと——独創的思想家である。彼は固定化した如何なる伝統の代弁者でもない。彼は比較宗教学や宗教心理学の相当な知識を身につけて現われてきたが、このことは、彼が禅の文献を翻訳したり解釈するためになした業績を全く別にしても、きわめて重要なことである。しかしながら、まさにこのことのゆえに、スクェア禅の人々や大学の中国研究者達は、彼を受けいれるのに疑念をいだいている。

33 〔原注〕臨済禅は、禅の中で西洋において最も広く知られている。また曹洞禅というのもある。それはその修行法において、いくらか臨済禅と異っているが、それでも盤珪よりは白隠に近い。そうはいっても盤珪は、私が本文でのべたビート禅と全く同一視されてはならない。なぜなら彼は、無分別的な生き方の重要なことや、サトリを求めることの愚さをいろいろ説いたにかかわらず、何の修練も伴なわぬ気まぐれな生活の唱道者では、決してなかったから。

附記

原文には章節の区分はないが、読者の理解の便を考え、訳者が適当にこれをつけた。

なおこの訳稿作成にあたっては、原筆者 Alan Watts 氏、並びに京都在住の Gary Snyder, Dana R. Fraser の両氏より、いろいろ不明の点につき教えて頂いた。ここに記して謝意を表する。

執筆者紹介（執筆順）

上田閑照（うえだ・しずてる）　大正十五年（一九二六）東京に生まれる。昭和二十四年京都大学文学部卒業。宗教、哲学、教育学専攻。現在京都大学助教授。「マイスター・エックハルト研究」（独文論文）、A・シュヴァイツァー『カントの宗教哲学』（共訳、白水社）などの著訳書がある。

山田霊林（やまだ・れいりん）　明治二十二年（一八八九）岐阜県に生まれる。戦前、曹洞宗の在家禅会の師家として、禅会の指導にまた文書伝道に活躍したが、戦後駒沢大学学監として腕を振るい、一時曹洞宗北米開教総監として数年間渡米したが、再び駒沢大学総長として迎えられた。その後永平寺副貫主に任ぜられて現在に至った。今日洞門の代表的宗匠の一人。『日本人の生死観と禅』（至文堂）『正法眼蔵講話』『禅と人生』（以上河出書房）などの著書がある。

鏡島元隆（かがみしま・げんりゅう）　大正元年（一九一二）静岡県に生まれる。昭和十年駒沢大学卒業。仏教学専攻。現在駒沢大学教授。『道元禅研究序説』『道元禅師とその門流』『道元禅師の引用経典・語録の研究』などの著書がある。

余語翠巌（よご・すいがん）　大正元年（一九一二）三重県に生まれる。昭和十一年駒沢大学仏教学科卒業。現在大本山総持寺副監院。

松浦英文（まつうら・えいぶん）　明治四十年（一九〇七）茨城県に生まれる。昭和六年東京大学文学部印度哲学科卒業。総持寺僧堂、覚王山僧堂を経て、現在総持寺布教部長、孝顕寺住職。『ほとけさま』『話材と教材』などの布教書を著している。

竹田益州（たけだ・えきじゅう）　明治二十九年（一八九六）大分県に生まれる。臨済宗建仁寺派管長、僧堂師家。建仁寺黙雷・顗川に参禅、顗川の印記を得て嗣法。室号、金剛窟。師の遺命によって建仁寺の管長・師家となる。余技として画をよくする。法嗣（ほっす）に、建長寺素堂、月桂寺太年、養賢寺光宗、白山道場心叟、居士内藤潮音等がある。

大津櫪堂（おおつ・れきどう）　明治三十年（一八九七）福岡市に生まれる。臨済宗相国寺派管長、前僧堂師家。室号、大象窟。相国寺大耕の印記を得て嗣法。京洛の叢林において、妙心天授僧堂の近藤文光とその硬骨が並び評される、今日の代表的禅匠の一人。法嗣に相国寺現師家梶谷宗忍、大徳寺派管長方谷浩明などがある。また『十牛図』の提唱が独訳され、ドイツで出版されている。

秦　慧玉（はた・えぎょく）　明治二十九年（一八九六）兵庫県に生まれる。大正十五年東北大学文学部卒業。曹洞宗前管長本師秦慧照に曹洞禅を嗣法。また早くより臨済禅の修行に志し、正眼僧堂に掛錫、現師家逸外とは隣単で励み合った仲である。のち不二般若道場釈定光の会下に投じて参究。多年教育畑にいたが、先年永平前貫主泰禅の証明を得て、大本山僧堂の後堂（師家）を勤めた。現在、洞門の名刹北海道中央寺住職。

石橋洞龍（いしばし・とうりゅう）　明治三十年（一八九七）静岡県に生まれる。昭和三年駒沢大学仏教学科卒業。現在大本山総持寺後堂として雲水の指導に当っている。

関　雄峰（せき・ゆうほう）　明治三十三年（一九〇〇）福岡県に生まれる。臨済宗永源寺派管長師家。室号遼天室。前管長獣鳳円逸に嗣法。『寂室録』『寂室和尚』の著書がある。

山田無文（やまだ・むもん）　明治三十三年（一九〇〇）愛知県に生まれる。妙心寺山内霊雲院住職、花園大学学長、禅文化研究所所長、祥福寺僧堂師家。室号、通仙洞。早稲田中学時代恩師松本洪（早稲田漢学最後の元老となる）の影響を受けて、論語によって人生に開眼、河口慧海の雪山精舎に入って精進の傍ら、東洋大学に学んだが、過労のために結核に倒れ、金地院河野大圭の枇杷の葉療法によって九死に一生を得、その徒弟として臨済宗大学に入学、大正十一年卒業、ただちに天龍寺僧堂に掛錫、関精拙と師資証契、その遷化後師兄牧翁の代証を得て先師精拙に嗣法。今やその人徳と名説法とをもって道誉一世に高い。また『白隠禅師坐禅和讃』『むもん法話集』等、数々の名著をもって知られている。

古田紹欽（ふるた・しょうきん）　明治四十四年（一九一一）岐阜県に生まれる。昭和十一年東京大学文学部卒業。仏教学専攻。東京国立博物館調査官兼東京文理科大学講師、北海道大学文学部教授等を経て、現在日本大学教授。鈴木大拙博士亡き後、博士創立の財団法人松ヶ岡文庫に移り住す。『日本仏教思想史』（角川書店）『日本仏教思想史の諸問題』『禅思想史論』『臨済録の思想』（以上春秋社）『禅の文化』（角川書店）などの著書がある。

大森曹玄（おおもり・そうげん）　明治三十七年（一九〇四）山梨県に生まれる。臨済宗天龍寺派高歩院住職。室号、無依室。道号、的翁。大正十二年日本大学修了、在学中より直心影流第十五世山田一徳斎に剣道を学び、剣道家として世に立とうと志し、体軀の小なるを精神力で補おうとして、大正十四年天龍寺関精拙の門に入って参禅。精拙またよく国士として遇し師資証契したが、不幸その遷化にあい、引続き師兄牧翁に請益、昭和二十一年その印記を得た。その間、昭和九年頭山立助を盟主として直心道場を創立、武道を中心に青年教育に当ったが、終戦で解散。二十一年牧翁に得度を受けて僧籍に入り、二十三年東京東中野の高歩院に住職した。爾来、在家禅会鉄舟会を主宰、

その師家として、東都の禅界に重きをなしている。『剣と禅』『参禅入門』（以上、春秋社）『禅の真髄』（教育新潮社）『臨済録新講』（黎明書房）などの著書がある。

辻　雙明（つじ・そうめい）　明治三十六年（一九〇三）岐阜県に生まれる。昭和二年東京商科大学卒業。参禅を志して円覚寺堯道の門に入り、十二年雙明という居士号を授けられ、二十四年五月布鼓庵の室号とともに嗣法を許された。同年八月雲巌寺憲道について出家得度を受け、雙明を僧名とし、元要という道号を授けられる。街頭の禅を唱えて、不二禅会・帰一協会等を興し、三十八年東京代々木に不二禅堂を創設、その初代師家となった。『禅の道をたどり来て』『街頭の禅』『禅骨の人々』『禅宗教についての十五章』（以上春秋社）等の著書による文書伝道でも知られている。

中島鉄心（なかじま・てっしん）　明治二十四年（一八九一）金沢市に生まれる。大正二年海軍経理学校を卒業、十三年海軍を退役。大正五年より昭和三十六年まで円覚寺堯道に参禅、その間昭和六年に居士身をもって嗣法。室号、黄犢室。秋月龍珉、岡田仏心、小山止敬等、他の室を尽してのち師に請益する者多く、現に寸心禅会師家。多年『虚堂録』の参究にうち込み、先年来その述になる『義解』七巻を刊行中。なお、別に杉山三郊に親炙すること三十年、漢学および書道をよくする。

梶谷宗忍（かじや・そうにん）　大正三年（一九一四）大分県に生まれる。相国寺僧堂師家。室号、止止菴。最初建仁僧堂、次いで長岡禅塾初代梅谷香州の門に入り、のち相国寺僧堂に掛錫。現管長櫪堂の印記を得て嗣法。雲衲および居士禅会智勝会の指導に尽瘁している。

西谷啓治（にしたに・けいじ）　明治三十三年（一九〇〇）石川県に生まれる。大正十三年京都大学文学部卒業。哲学専攻。現在京都大学名誉教授、大谷大学教授。学士院会員。『根源的主体性の哲学』『神と絶対無』『ニヒリズム』（以上弘文堂）『宗教とは何か』（創文社）などの著書がある。英文雑誌 "Eastern Buddhist" の編集をして世界の仏教研究者と研究の交流をはかっている。

Alan Watts（アラン・ワッツ）　一九一五年イギリスに生まれる。英米両国で教育を受け、一時聖公会の牧師をつとめる。のち禅に興味をもち、多数の著書と活潑な講演活動により禅並びに東洋思想の解説者として欧米においてその影響力は少なくない。現在サンフランシスコの北のソーサリトにある比較哲学協会の会長。著書には、"The Supreme Identity"（一九五〇）、"This is It"（一九六〇）、"The Joyous Cosmology"（一九六一）、"Beyond Theology"（一九六四）などがある。

講座禅 第七巻 禅の古典—日本—

昭和四十三年六月二十日 初版第一刷発行

編者 西谷啓治

発行者 竹之内静雄
東京都千代田区神田小川町二ノ八

発行所 株式会社 筑摩書房
東京都千代田区神田小川町二ノ八
電話 (291) 七六五一(代表)
振替 東京 四一二三
印刷 暁印刷株式会社
製本 株式会社鈴木製本所